Ansī, Abdallāh Ibn-Zaid al-

al- Mahaa al-baidā fī usūl ad-dīn - BSB Cod.arab. 1273

Madīnat Sada 1242 [640 H]

الجزء الثاني من كتاب

المحجة البيضا في اصول الدين

تصنيف الفقيه الأوحد الامام العالم الزاهد حسام الدين تاج العلما

عمدة الاصوليين شحاك المرده الملحدين أبي محمد عبد الله بن زيد بن أحمد العنسي المدحجي

أطال الله بقاه ۞ وجعل الجنة مصيره ومثواه ۞

الحمد لله الذي اعلاها واسماها ۞

والحمد لله وحده وصلواته على رسوله محمد واله وسلامه ۞

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله وبه نستعين

الكلام في المصالح

اعلم ان الناس اختلفوا في المصالح في وجوبها على الله تعالى وفي كثير من احكامها واحكام المكلف معها وفي نفسها على وجه مفصل ما هو مفسدة عما هو مصلحة فينبغي ان نتكلم في جميع ذلك على التفصيل واعلم ان المصالح على ضربين مصالح الدنيا ومصالح الدين ونحن نتكلم في كل واحد من هذين القسمين على سبيل التفصيل فان بتمام الكلام فيهما يتم الكلام في المصالح على الاطلاق والله الهادي.

القسم الاول من المصالح

وهو المصالح الدنياوية والكلام فيها يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة المصالح الدنياوية وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف ورابعها في ذكر شبه المخالفين والجواب عنها. اما الموضع الاول وهو في حقيقة المصالح الدنياوية فهي المنافع التي لا مضرة فيها ولا وجه من وجوه القبح وهي مفعولة في دار التكليف عارية عن الدعا والصرف فيما يتناوله التكليف. ومثال ذلك ان يعلم الله تعالى انه ان رزق زيدا مالا انتفع به زيد ولم ينتفع هو ولا غيره بذلك في دين ولا دنيا وليس هو داع له الى فعل واجب ولا صارف عن فعل قبيح فيكون مصلحة دنياوية فهذه هي المصالح الدنياوية عند اهل الاصطلاح وان كان اهل اللغة يستعملون المصلحة في كل منفعة قبيحة او حسنة ولا يعتبرون ما ذكرناه من الشرائط. واما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب ذلك فذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من شيوخنا الى ان الاصلح من ذلك غير واجب عليه تعالى وهذا هو الصحيح. وذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى انه يجب من جهة الداعي اذا كان ما زاد على ذلك الذي لا مفسدة الى هذه الاشياء.

فان لم يكن مفسدة لم يجب من جهة الدواعي لان ذلك كالصارف فقد يعطيه وقد لا يعطيه عز وجل
وذهب اصحاب الاصلح الى وجوبه على الله تعالى وهم الشيخ ابو القسم الكعبي وسائر اصحابه من البغداديين
ولقد طال الكلام بين الشيوخ في الاصلح واكثر الالزامات من البصريين لاصحاب الاصلح والزموا
كثيرا منها واجمعوا ان كل نفع خالص ولا وجه قبح فيه فواجب عليه تعالى وادخلوا لذلك عليه ابتدا
الخلق وابتدا التكليف لانه اصلح. واختلفوا فيما بينهم من شيوخ البغداديين في وجوب الاصلح عليه عند
حصول هذا الوجه وقال بان العباد يجب عليهم الاصلح فالزموا وجوب التفضل في الشاهد وقالوا ان
الذم على تركه مستحق وان بعض عن الذم على ترك الواجب. وقال بعضهم لا يجب في الشاهد بل في
البارى تعالى لان العطية لا تضره والمنع لا يسعه بخلاف الشاهد فان المنع ربما كان اصلح له ثم
منهم من اوجب النوافل لانها اصلح. ومنهم من قال هاهنا صلاح اخر وان لا يجب النافلة ومنهم
من قال فعلها وتركها مستوي في الصلاح فتخير. وزعموا في العقاب انه اصلح من العفو ولهذا قالوا
يجب العقاب ولم يوجبوا الثواب لانه اصلح واخر المكلف ان لا يجب. وقال الزموا قبح تكليف
من المعلوم انه يعصي قالوا يجب تكليفه لانه اصلح لمن يعلم انه لا يعصي اذ لو تصور انه لا يعوز الامن
اهل الجنة لغراه ذلك بالمعاصي ولابد ان يكون في المكلفين من يدخل النار لانه ازجر وذكر الشيخ ابو علي
ان مذهبهم في الاصلح غلط وانه يودى الى الخطا الذي يبلغ بهم الكفر. وذكر قاضي القضاه انه لم
ير ايراد تكفيرهم لان الكفر لا يثبت بالالزام الا اذا التزم المخالف عين ما هو كفر فاما اذا طلب
الخلاص من ذلك فلا كفر وما من مذهب خطا وان صغر الا ويلزم عليه الكفر ولا يلزم صاحبه
حتى يلتزم الكفر وسيبق الكلام في الكفر ان شا الله تعالى ويمكن ان يخرج بهذا الخلاف الظاهر
الجلي الطويل العريض على انه خلاف في عباره واذا امكن ذلك قالوا فما في المعنى احسن وان كان

به لجهل لشيوخ العدل والتوحيد حيث دارت رؤوسهم في الجدال واظهار الخلاف فيما يرجع
الخلاف فيه الى عبارة ونبين الاصول من ذلك ان شاء الله تعالى. واما الموضع الثالث
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه ذكرها
شيوخنا منها ان القول بوجوبه يؤدي الى المحال وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين
اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه لو وجب عليه اعطاء ذلك المال لم يخل اما ان يجب عليه ما
شاركه في وجه الوجوب اولا والثاني محال لان ذلك يؤدي الى ان يختص الفعل بالوجه الذي
لاجله يجب ثم لا يجب وذلك يعود على وجوبه لاجل ذلك الوجه بالنقض والابطال. وان وجب
عليه تعالى ما شاركه في وجه الوجوب لم يخل اذ اشاركه في ذلك ما لا يتناهى بان يكون في ذلك منفعة
ولا مضرة فيه على احد ولا وجه من وجوه القبح. اما ان يفعله تعالى وهذا محال لان الجامع لما لا يتناهى
محال. واما ان لا يفعله تعالى وهذا محال لان الاخلال منه بالواجب محال لانه قبيح والله تعالى
لا يصدر منه القبيح فثبت الاصل الاول وهو انه يؤدي الى المحال. واما الاصل الثاني وهو ان ذلك
لا يجوز فالذي يدل عليه ان في صحته صحة المحال وفي وجوبه وجوب المحال وذلك يعلم بطلانه
ضرورة. ومنها ان نورد هذه الدلالة على وجه آخر وبيانه ان القول بالاصلح يعود على
اصل وجوبه بالنقض والابطال لانه لو وجب الاصلح لوجب ان يوجد تعالى لنا من الشهوات اضعاف
ما اوجده اما الى مشتهيات كثيرة واما الى مدرك واحد ليتزايد بذلك لذاتنا فانها انما تزداد
بتزايد الشهوات وما من حد يبلغ اليه من الشهوات الا وما زاد عليه انفع لنا واصلح الى ما لا
يتناهى ووجود ما لا يتناهى محال فحصاصه بوجه الوجوب محال فان وجوب المستحيل محال
فقد ادى القول بالاصلح الى ان لا يجب الاصلح وكل قول يثبت امرا لذاته يعود على اصل ثبوتها بالنقض

والابطال فانه يجب ان يكون باطلا لانه اذا صح بطل واذا بطل لم يصح بطل فانه لا واسطة
بين الصحيح والفاسد. ومنها انه لو وجب الاصلح لكونه انفع مع تعريه عن وجوه القبح لوجب
علينا الانتفاع بالمباحات لانها انفع لنا واصلح وذلك محال لانه يخرج المباح عن كونه مباحا ويقتضي
بانه لا مباح في افعالنا وذلك محال فان المباح احد اقسام الافعال التي يفعلها العباد
وايضا فهذا لو وجب علينا طلب المنافع ومعلوم انه لا يجب من طلب المنافع الا ما كان فيه
دفع ضرر فلم يصح ما قالوه. ومنها انه لو وجب الاصلح على الله تعالى للعباد لوجب علينا ان ننعم
على المحتاج وان نتفضل على الفقير وان نبذل نفائس الاموال في الهبات والعطايا والصدقات
لان ذلك انفع له ولا مضرة علينا فيه وليس فيه وجه من وجوه القبح وذلك يخرج التفضل عن
كونه تفضلا وليس لهم ان يقولوا ان فيه مضرة على فاعله او مشقة فلم يجب لان من حق الواجب ان
يكون فيه مشقة ولان ما نناله من الثواب اصلح واعظم ولانه لو خرج عن كونه واجبا لاجل ما
فيه من المشقة لوجب ان لا يجب شيء الا على الله تعالى ومعلوم خلاف ذلك. ومنها انه لو
وجب الاصلح لوجب علينا النوافل لانها اصلح لما فيها من عظيم الثواب ومعلوم انها لا تجب فان الامة
قد اجمعت على خلاف ذلك قبل خلاف المخالف ان ها هنا نوافل غير واجبة وان كان يستحق عليها عظيم
الثواب. ومنها قول شيوخنا لو كان الاصلح واجبا لما قدر تعالى على ان يتفضل علينا لانه
ما من تفضل علينا الا وهو اصلح فيختص بصفة الوجوب ويكون واجبا عليه تعالى ولا يكون قادرا
على التفضل اصلا عند اصحاب الاصلح الا انهم نقلوا عن هذا المذهب. والوجوه التي ذكرها
شيوخنا عليهم كثيرة جدا وليس فيها وجه الا وقد اعترضه القوم وعارضوا ذلك الاعتراض
على ما نبينه في الموضع الرابع. واقوى ما يحتج به في هذه الوجوه ان يقال لو وجب عليه تعالى

شيء من افعاله لكان له وجه وجوب في الفعل وذلك لا يجوز. وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما الاصل
الاول وهو انه لو وجب عليه شيء من افعاله تعالى لكان له وجه وجوب في الفعل فالذي يدل على ذلك
ان الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه لمثل ما بينا ان القبيح لا يقبح الا لوقوعه على وجه. واما الاصل
الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون له وجه وجوب في الفعل. فالذي يدل على ذلك انه لو كان له وجه
وجوب في الفعل لم يخل اما ان يجب لوجه يرجع على التكليف اولا ومحال ان يجب لوجه لا يرجع على التكليف
لكونه منفعة او صلاحا او اصلح او ما اشبه ذلك لانه كان يلزم وجوب كل منفعة او كل
صلاح او مصلحة لان وجه الوجوب مع الوجوب كالعلة مع المعلول فكما لا يجوز ثبوت العلة من دون
معلولها كذلك لا يجوز ثبوت وجه الوجوب من دون الوجوب فكان يلزم ان يجب عليه تعالى التكليف
واكمال العقل وخلق الشهوة لجميع الاحيا لان ذلك اصول النعم وراس المنافع التي لولاها لما صح
الانتفاع والتي المصالح والصلاح ولو وجب عليه تعالى ذلك لكان التكليف شاملا لجميع الاحيا
لانه لا يخل بما يجب عليه تعالى فان الاخلال بالواجب جار مجرى فعل القبيح وقد بينا انه لا يفعل القبيح
فلا يجوز ان يخل بالواجب عليه تعالى وفي علمنا بوجود الاحيا غير مكلفين من الصبيان والمجانين وسواهم
دلالة على انه لا يجب عليه تعالى شيء من ذلك. وايضا فلو وجب عليه ما هذه حاله لوجب ذلك على
كل فاعل وذلك يقتضي وجوبه على العباد في الشاهد فيجب في الشاهد كل منفعة ومصلحة وان لا
يكون كونها مفسدة او مشقة مؤثرا في حكم وجه الوجوب لنزيله لما بينا ان وجه الوجوب كالعلة
ومعلوم خلافه وبمثل ذلك يبطل جميع ما يدعى كونه وجها للوجوب مما لا يكون فرعا على
التكليف. ومحال ان يجب عليه تعالى فعل لوجه يرجع على التكليف لانه لا يخلو ان يجب
لانه لا يتم التكليف الا به او لا يحسن الا به وايهما كان فان الفعل لا يجوز ان يجب لاجله لان

التكليف تفضل من الله تعالى على عباده غير واجب عليه عز وجل الابتداء به والا لزم ان يكلف
جميع الحيوانات وذلك محال على ما تقدم فان التكليف تفضل منه تعالى وانعام وكل ما لا يتم
الفعل الا به او ما لا يحسن الفعل الا به لا يكون واجبا فعله لوجوه . احدها انه كان
يلزم ان يجب علينا ما لا يتم الفعل الا به او ما لا يحسن الفعل الا به لان وجه الوجوب مع الوجوب
يجري مجرى العلة مع المعلول كما تقدم وذلك محال . الوجه الثاني انه لو وجب ما لا يتم
الفعل الا به او ما لا يحسن الا به لكان الفعل واجبا في نفسه لان ما لا يتم الشيء الا به لا يكون
على خلاف ذلك الشيء في نفسه الا ترى انه يجب تبعا لوجوب ما لا يتم الا به ويسقط وجوبه تبعا
لانتفاء وجوب ما لا يتم الا به . يبين ذلك ويوضحه انه لما وجب علينا رد الوديعة وقضاء الدين
وجب علينا ما لا يتم الا به من دخول الدار واخراج ما به يقع قضاء الدين ورد الوديعة ولما لم
يجب علينا ان ننفع الغير تفضلا لم يجب علينا ما لا يتم التفضل الا به . وكذلك اذا لم يجب علينا الاكل
والشرب وسائر المباحات لم يجب علينا ما لا يتم ذلك المباح الا به . ويجد كل عاقل حكم ما لا يتم
الشيء الا به تبعا لذلك الشيء في نفسه في الوجوب والندب والاباحة والقبح . وقد ثبت ان التكليف
تفضل من الله تعالى وانعام غير واجب في حال من الاحوال فيجب فيما لا يتم التكليف الا به ان يكون
تفضلا وانعاما غير واجب في حال من الاحوال وبهذا يسقط قول من يحكم بوجوب كثير على ذي
العزة والجلال نحو التمكين واللطف والبيان وغير ذلك مما يحكم بوجوبه على الرحمن وهذا الوجه
وان كان يرد على اصحاب الاصلح من مشايخنا البغداديين فانه يرد على كثير من مشايخنا البصريين
وانما يكون مبطلا لقول من يقول بانه يجب عليه الصلاح في الدين والدنيا على معنى انه مختص بمعنى
الواجب الحقيقي الذي للاخلال به مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجوه فاما اذا قالوا

يحب ذلك من جهة الجود والكرم على معنى ان دواعيه متوفرة الى الارادة ولا صارف يصرف عن
ذلك فيجب وقوعه منه تعالى فانه لا يكون زائدا ولا ناقصا لذلك لانه انما يتفق ان يكون في
افعاله تعالى معنى الوجوب الحقيقي فقط • فان قيل كان يجوز ان تقولوا الا انه يقتضي بانه يجوز ان
يكلف العباد ولا يمكنهم لانه لا يجب عليه التمكين للمكلفين وان يجوز ان لا يثيب المخاطبين وان
لا يلطف للمتعبدين وان لا يقبل توبة التائبين وان لا يثيب المطيعين وان لا يعوض المولمين وكل ذلك
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح • قلنا ان ما ذكره المخالف لا يصح لانه متى قضى بانه تعالى قد
تفضل بالتكليف ومكن به من البلوغ الى المحل الشريف فقد قضى بان دواعيه تعالى متوفرة الى الثواب
للمخاطبين والتمكين للمكلفين والى الثواب للمطيعين والى قبول توبة التائبين والى الالطاف للمتعبدين
وانه لا صارف يصرفه عن ان يفعل ذلك لاحد من المكلفين وهو قادر على ذلك وغير ممنوع منه ويستحيل
ان من هذه حاله لا بد ان يفعل ما دعاه الداعي اليه فلا يصح القول بانه تعالى يكلف ولا يفعل
ذلك لانه بمنزلة قول القائل ان دواعيه متوفرة الى الفعل خالصة عن الصارف وهو قادر غير ممنوع
ولا يفعل وهذا محال وليس يجب في كل من توفرت دواعيه الى الفعل ان يكون ذلك الفعل واجبا
عليه على معنى انه يستحق الذم بالاخلال به على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى • فان قيل قد
ثبت انه تعالى لو اخل بذلك مع التكليف لاستحق الذم على ذلك الاخلال وان كان ذلك الترك قبيحا
وقد ثبت ان كل فعل يكون تركه قبيحا ويستحق على تركه الذم فانه واجب ولا شك انه تعالى لو
لم يمكن المكلفين ولا يعوض المولمين ولا يفعل شيئا مما ذكرنا لكان تركه لذلك قبيحا ولاستحق الذم على
ذلك فثبت انه واجب • قلنا ما تعنون بقولكم انه تعالى يستحق الذم على ذلك فان اردتم
بذلك انه يستحق الذم على مجرد ترك هذه الامور وهو الاخلال بها الا على فعل من الافعال فغير مسلم

لأن هذه أشياء مسلّم على أنها واجبة تدلّوا على وجوبها ليصح القول بأنه يستحق الذم على تركها
ولا يجدون إلى ذلك سبيلا وقد بيّنا الدلالة على أنها غير واجبة ولا مختصة بوجه الوجوب
فلم يصح ما تقولونه • ثم يقال لهم إنه تعالى قد لا يبيّن الخطاب لغير المكلفين ولا يمكنهم من الإقرار
والإلزام ولا يلطف لبعض المكلفين ولا يثبت القبائح والمحاسن ولا يستحق بذلك الذم من أحد من العقلاء
فلو كانت واجبة لاستحق الذم بتركها على الإطلاق ومعلوم خلاف ذلك وإن أردتم بذلك
أنه يستحق الذم على فعله للتكليف بما لا يمكن وبما لا يقدر معه باللطف الذي ما كلّف وإن يقبح التكليف
من غير ثواب أو من غير قبول التوبة • قيل لكم وليس يجب إذا قبح الفعل من القادر لترك فعل
آخر أن يكون ذلك الفعل الآخر واجبا ألا ترى أن العبث قبيح لترك له للغرض الذي يفعل
ذلك الفعل لأجله ولا يدل على وجوب ذلك الغرض • وكذلك فإن الواحد منا يقبح منه أن يكلف
عبده الزنجي العمل بمقتضى مخاطبته له بالعربية التي لا يفهمها متى لم يفسرها له بالزنجية
وإن كان لا يجب عليه ذلك البيان له بل لو أخل بذلك البيان لا يستحق الذم على الإخلال وإنما يستحق
الذم على تكليفه للعمل بما لا يفهمه فالإخلال باللطف والتمكين وغير ذلك مما ذكروه مع
التكليف إنما يكشف عن كون التكليف قبيحا وليس يجب إذا كشف الإخلال بفعل عن قبح فعل
آخر أن يكون الفعل الذي أخل به واجبا كما ذكرناه في مخاطبته للزنجي بالعربية فإن الإخلال
بالبيان وإن كشف عن كون الخطاب قبيحا وعن التكليف بالعمل بمقتضاه قبيحا فإنه لا يجب أن
يكون البيان واجبا ولهذا لو أخبرنا بأن زيدا يدخل الدار فإن زيدا لو ترك الدخول
كشف عن كون الخبر كذبا ولا يكون دخول زيد الدار واجبا عليه وكذلك الألم بغير عوض يكون
قبيحا ولا يدل على وجوب العوض والذم المستحق مثلا عنه بترك العوض ليس يدوم على الترك وإنما

هو ذم على الالم الذي علم انه ظلم . وهكذا الترك للثواب يمكن ان يقال بانه انما يستحق الذم
عنده على التكليف الذي هو عبث او ظلم اذ كان الزاما للمشاق لغير منفعة ولا دفع مضرة
وهكذا في سايرها بل لا يصح فيما ذكروه معنى الوجوب ولا حقيقته وقد بينا ذلك مفصلا في كتاب
الشهاب والله الهادي . الكلام الا ان يريدوا بكونها واجبة التوسع والمجاز والتشبيه
لها بالواجب من الافعال حيث شاركها في انه يستحق الذم عند الترك لها وان لم يستحق على
مجرد الاخلال بها بخلاف الافعال الواجبة فانه انما يستحق الذم على مجرد الاخلال بها الا ترى
ان العقلا يعلمون حسن الذم لو لم يرد الوديعة ولا يشكلون الا بان لانه اخل بذلك الفعل ويوبخونه
على نفس الاخلال فلولا ان الواجب ينفصل عن غيره بذلك لما صحت فيه هذه القضية وقد بينا
انه يمكن ان لا يفعل الله تعالى الثواب من غير قبح يفعله بان لا يكلف العباد وقد بينا ان هذه الامور
لو وجبت لتفرعها على التكليف لادى ذلك الى وجوب التكليف وان ذلك محال . واذا ثبت ذلك
وجب بعظيم الله تعالى ان يظن انه يجب عليه حقوق للعباد وهو المنعم والمتفضل عليهم
بالهداية والارشاد بل الامر على العكس من ذلك فان حقه تعالى واجب على العباد ولازم
لهم الخضوع له والانقياد لعظم نعمته وجليل منته وصح انه لا يحل اطلاق ذلك الا بمن يثبت
حكمته وانما يجوز ممن لم يثبت حكمته على ضرب من التقييد نحو القول بان ذلك واجب في حكمته
او في جوده وكرمه وعظيم منته . فان حكمته تعالى قد قضت بانه لا يظلم احدا من العباد وانه
لا يصح عليه البدا في افعاله بل يجري على حسب الصلاح والسداد واذا كلف ليثيبهم بتفضله
تعالى بالتكليف بالبيان والتمكين واللطف للمتعبدين وغير ذلك مما ذكره شيوخنا المتكلمين
ما دام على غرض الانعام والتكليف واذا اراد تعالى رفع التكليف عن العبد كان له تعالى

ان يرتفع عنه لكونه تفضلاً والمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل وجاز ان يرتفع ذلك التكليف
بان تترك التمكين للمكلفين وجب ان تترك البيان للذين كانوا مخاطبين فيفهم بذلك انه لا تكليف عليهم
من رب العالمين • فلو كان التمكين والبيان وما اشبه ذلك من تلك الاقسام واجباً ما حسن
تركها والاخلال بها ليرتفع بها التفضلان لان الواجب لا يحسن تركه ليرتفع به التفضل ولا غيره
فكيف يقال مع ذلك بانها واجبة عليه تعالى مع ارتفاع معنى الواجب والحاجة عنها وذلك يؤدي
الى رفع التفرقة بين الافعال الواجبة وغير الواجبة وذلك محال فعلى هذه الطريقة يجري
القول في هذا الموضع والله الهادي • واما الموضع الرابع وهو في بيان حجة
المخالفين والجواب عنها • فاحتج البغداذية لوجوب الاصلح بان دواعيه تعالى قد
توفرت الى ذلك لعلمه بكون ذلك حسناً واحساناً ومنفعة للغير خالصة ولا صارف يصرفه
عن ذلك من قبح ولا مضرة وهو قادر على ايجاد ذلك وغير ممنوع منه وكل ما هذه حالة فانه يجب
فعله بدليل ان العقلاء يذمونه على ترك ذلك ويصفونه بالاخلال به ويصفونه بالبخل والشح
فلولا انه واجب لما ثبتت فيه هذه القضية الا ترى ان من ملك نهراً عظيماً ومنع العطشان
من شربة ماء بل عطشه فانه يذم على ذلك وكذا يذم اذا امتنع من الاستظلال بظل حائطه
او من النظر في مرآته المنصوبة على حائطه لما كان ذلك صلاحاً للغير وغير قبيح في نفسه ولا مضرة
عليه في الانتفاع به • واجابهم البصريون بان قالوا ان توفر الدواعي الخالصة لا
يكون وجهاً في وجوب الفعل ولهذا امكنه في الاعذار في الاخلال به ان يقول لم افعله لانه
غير واجب قالوا ومن توفر الدواعي الى القبيح المخلص عن الصارف بان لا يعلم قبحه ولا يجب عليه
فعله • واما قولهم ان العقلاء يذمونه ويصفونه بالبخل فغير مسلم لان ذلك انما يقبح في الواجب

فليدلّوا أولاً على وجوبه ليصحّ القول بأنه يستحقّ الذم على الإخلال به. قالوا وما ذكروه من
المثال بمنع العطشان ومن يطلب الظلّ والنظر في المرآة فإنه ليس بظلم مستلذّاً وإنما يطلبها
أن يوجبوا على الإنسان أن يحفر نهراً ليشرب منه العطشان أو يبني حائطاً ليستظلّ به
أو ينصب مرآة لينظر فيها. وهذا العلم ضرورة أنه غير واجب وعلى أنّا لا نسلّم أنه يقبح
منه المنع في الأمثلة التي ذكروها لأنهم إذا كانوا يمرّون في ملكه جاز له أن يمنعهم من المرور
عليه وإنما يقبح منع العطشان في بعض الأحوال لأن الناس شرع واحد في الشرب من الماء
والاستظلال في الأظلّة. وقالت البغدادية إنه لا يلزمنا ما ذكرتم من وجود ما لا يتناهى
إذا أوجبنا الأصلح بما لا يتناهى لأنه مستحيل في نفسه فلا يجب. وقال البصريون قولكم هو الذي
أدّى إلى هذا الفاسد فيجب أن يكون فاسداً. قالوا لأنه إذا حصل وجه الوجوب فيما لا يتناهى وهو خلوص
الدواعي كان واجباً لأن وجه الوجوب كالعلة في الوجوب. وللقائل أن يقول إنه لا يحصل
وجه الوجوب فيما لا يتناهى وهو خلوص الدواعي لأن علمه سبحانه بما لا يتناهى يصرفه عن القصد إلى
فعله فلا يكون خالص الدواعي بل لا يكون له داعٍ إلى فعله. وقالت البغدادية إنه إن ما يوجبه
نحن نستحسنه أنتم وتجوّزونه ولا يلزمكم من جواز وجود ما لا يتناهى فلذلك لا يصحّ. وأجاب قاضي القضاة
بأنه لا يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب فإن من جوّز وجود الضدين لا يلزمه ما يلزم من أوجب وجودهما
وللقائل أن يقول لا فرق بين الجواز والوجوب فإن من يوجب وجود الضدين إن عنى به كل واحد
منهما منفرداً عن صاحبه فالجواز يشاركه في أنه غير مستحيل وإن عنى وجودهما معاً
في محل واحد فهو محال والتجويز لذلك أيضاً محال فلا فرق بين الجواز والوجوب في ذلك
وقالت البغدادية إنه لا يلزمنا وجوب النافلة لأن فيها الصارف وهو العلم بالمشقة

وقال البغداديون ليس بان تسقط المشقة أولى من ان تجب لما فيها من المنفعة

ولقايل ان يقول انها اذا كان وجه الوجوب هو خلوص الداعي عن الصارف لم تجب الا قاله

لان العلم بما فيها من المشقة يصرف عن فعلها. ولما قال البصريون انه اذا كان خلق العالم

واجبا عليه لكونه اصلح لم يجب الشكر علينا له على نعمه بالايجاد المطلق لانه لا يجب الشكر

على ما يجب كما لا يجب الشكر على قضا الدين وانما يجب الشكر على التفضل والاحسان قال

البغداديه يلزمكم ان لا يجب الشكر عليكم في الثواب الواجب عليه وان لا يكون نعمة منه تعالى

لكونه واجبا عليه واذا لم يكن نعمة لم يكن التعريض بالتكليف نعمة لان التكليف منا

لكونه واجبا عليه وانما يكون نعمة اذا كان الثواب تفضلا ونعمة فان ما ادى الى النعمة يعد نعمة

عظيمة ولهذا كان اعطا الغير الدراهم ليشتري بها نعمة لما كان يؤدي الى النعمة. ولقايل ان يقول

لشيوخنا البصريين ان وجوب الفعل لا يدل على انه لا يكون نعمة يستحق بها الشكر ولهذا يجب

على النبي عليه السلم تاديه الشرايع ويلزمنا شكره ثم يقال لهم ان القوم انما اوجبوا

الاصلح من جهة الدواعي بجعلوها جهة الوجوب وذلك لا يمنع من حصول وجه الاحسان التي

به يستحق الشكر والتعظيم فلا يلزمهم ما ذكروه. ولما قالت البغداديه بوجوب

العقاب لوجوب الوعيد به من حيث هو اصلح قال البصريون فكان يجب ان يتوعد لانه اصلح ولا

يفعله لانه اصلح. فقالت البغداديه ان ذلك يكون كذبا بالوعيد وذلك لا يجوز عليه

تعالى. قال البصريون مذهبكم هو الذي ادى الى هذا الفاسد وكان فاسدا. وللبغداديين

ان يقولوا ليس في الوعيد جهة قبح ووجب ان يفعل لانه مختص بوجه الوجوب وهو خلوص الداعي وانتفا

الصارف خلاف الكذب الخبر فان فيه وجه قبح ولا يفعله لانه لم يخلص داعيه عن الصارف

الى فعله. وقالت البغدادية ردًّا على البصريين في الزامهم لهم ان يجب التصدق بما ملكه الانسان
ان ذلك وان كان حسنًا فانه مضرة. فقال البصريون تكونه مضرة لا يمنع من وجوبه والا لم يجب
علينا شيء من الواجبات. وللبغداديين ان يقولوا انه لم يختص بوجه الوجوب وهو الداعي الخالص
عن الصارف لان علمه بما عليه من المضرة بالتصدق يصرفه عن فعله. ولقايل ان
يقول ان الخلاف في ذلك خلاف في عبارة لان البصريين يسلمون ان من توفرت دواعيه الى ايجاد فعل
من الافعال وخلصت عن الصارف او ترجح عليه وهو قادر وغير ممنوع فانه يجب ان يفعل الفعل
والا بطلت التفرقة بين القادر والعاجز لانه لا يحصل التفرقة بينهما الا ان القادر متى توفرت
دواعيه الى الفعل ولم يقابلها من الصوارف ما يمانعها فانه يجب ان يحصل منه الفعل والعاجز
متى توفرت دواعيه وخلص عن الصوارف فلا يقع منه الفعل. وما ذكره الشيخ ابو محمد الحسن
بن محمد الرصاص بان هذا انما يجب في داعي الالجاء دون داعي الحكمة. ولهذا فان الواحد منا
اذا دعاه داعي الاحسان الى التصدق بدرهم وكان ذلك الداعي قايمًا في التصدق بالدرهم الثاني
والثالث فانه لا يجب التصدق به ولا يقع. فانه فرق غير صحيح وقد ذكره في بعض مصنفاته
وذلك انا لا نسلم ان داعي الاحسان الى التصدق بالدرهم الثاني والثالث قايم على ما كان في الاول
وعلمه في الاول بانه لا مضرة عليه في ذلك القدر تقتضي ان لا صارف له عنه وعلمه ثانيًا
بان عليه مضرة في التصدق بالثاني والثالثة والرابعة تصرفه عن فعله ولهذا متى كان
عالمًا بكونه حسنًا واحسانًا ولا مضرة عليه في التصدق بالثاني والثالث لسعة ماله
بان يكون معه مثل مال قارون فانه يتصدق بالزايد على الدرهم مما لا مضرة فيه متى
خطر بباله داعي الاحسان واذا ثبت ما ذكرنا بان صحة ما ذكره البغداديون من وجوبه.

توفيقاً اذا كان المكلف يختار عندها الطاعه ولا يخل بها وتسمى عصمه اذا كان المكلف
يمتنع عندها من المعصيه بحيث لا يفعلها الصلاة. وذلك لان التوفيق والعصمه اسما مدح وتعظيم
لا يطلقان الا على من يستحقه وهو من ياتي بالطاعات ويجتنب المقبحات فيقال هو موفق ومعصوم
وان كان اسم المعصوم انما يطلق في الاصطلاح على من اعتصم عند اللطف من جميع الكباير
مثل قولنا في رسول الله صلى الله عليه واله هو معصوم من الكباير والمستخفات من الصغاير
والمباحات ومثل قولنا في امير المومنين عليه السلم انه معصوم من الكباير ويجوز ان يقال
في شخص بعينه انه معصوم في فعل بعينه نحو قولنا في ابي ذر انه معصوم من الكذب فقط
للخبر فاما اسم التوفيق فانه يجوز اطلاقه على المومن لما كان يختار طاعه الله عند الالطاف
التي يفعلها الله عز وجل. ويجوز ان يطلق التوفيق على شخص بعينه في فعل بعينه نحو قولنا
في معاذ بن جبل انه موفق في اجتهاده للخبر المشهور وعلى هذه الطريقه يجري القول في هذا
الموضع والله الهادي واما الموضع الثالث وهو في حكمها في الوجوب وغيره فاعلم ان
الالطاف على ضربين منها ما هو من فعل الله تعالى ومنها ما هو من فعل غيره. اما الضرب
الاول وهو اللطف الذي من فعل الله تعالى فالكلام منه يقع في ثلثه مواضع احدها في حكمه المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحه ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في ذكر
شبه المخالفين والجواب عنها. اما الموضع الاول فمذهبنا انه تعالى لا يجب عليه لعباده شي وانما
هو متفضل عليهم بما يفعل وان كنا نقول انه لا بد اذا كلف العبد وعلم ان له لطفاً ان يفعله له
من طريق الدواعي لا لانه واجب عليه لئلا يلزمه ان يخل به وهذا القول هو الذي نصره الشيخ محمود بن
محمد الملاحمي في اللطف وذكر ان الخلاف فيه يقرب ان يكون خلافا في عباره كالاصلح وما ذكره

غير لطف وذهب بشر بن المعتمر الى ان اللطف غير واجب وانما الغناء في تعليل نفي وجوبه
وروي عنه انه رجع. وذهب الشيخ جعفر بن حرب رحمه الله الى انه متى كان الفعل مع عدم
اللطف اشق والثواب عليه اكثر جاز ان لا يفعل تعالى اللطف وان كان المعلوم انه لو فعل اللطف
لامن لان ثوابه يكون اقل لقلة المشقة وحكي عنه الرجوع عن ذلك. واما الشيخ ابو هاشم
فيختلف كلامه فربما ذهب مذهب جعفر بن حرب وربما فصل في ذلك تفصيلا اجمله انه يقول
ان كان للفعل وجهان يكون على احدهما اشق والثواب عليه اكثر والاخر اخف والثواب عليه
اقل فانه يجوز ان يكلف الاشق ولا يلطف له فيه وان كان لو لطف له فيه لاختاره ولا يكلف على
الوجه الاخف وان كان لو كلفه عليه لاتى به ولا بد ان يقول بان المكلف يمكنه ان يتبين احد الوجهين
عن صاحبه. وربما ذهب ابو هاشم الى مذهب ابي علي وقد ذهب الشيخ ابو علي الى ان اللطف واجب
وهو مذهب قاضي القضاة وغيره من الشيوخ. واختلف الشيوخ في انه تعالى لو لم يفعل اللطف الواجب عليه
او فعل المفسدة او اغرى المكلف في انه هل يحسن منه تعالى مع ذلك العقاب والذم ام لا. فقال ابو هاشم
لا يحسن منه تعالى ان يذمه ولا ان يعاقبه. وقال اخرون يسقط عقابه ولا يسقط ذمه وهو
الذي نصره قاضي القضاة فهذا في الموضع الاول. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه احدها ان اللطف
لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه دليل وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول وهو ان اللطف لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه دليل اما انه لا يعلم
بالضرورة فذلك ظاهر فان العلم به لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولا دخلت عليه الشبهة
ولا دخل عليه الشك والاشكال. واما انه لا يصح على وجوبه دليل فالذي يدل على ذلك انه لو كان

عليه دليل لما كان إلا ما يتعلق به فإن ما لا يتعلق له به لا يجوز أن يدل عليه وإلا لم يكن بأن يدل
عليه أولى من أن يدل على وجوه غيره وذلك محال وما يتوهم كونه دليلا عليه مما يتعلق به
ليس إلا ما يرجع إلى التكليف إما بأن يقال إن تركه يعود على الغرض بالتكليف بالنقض والإبطال
وإما أن يقال بأن تركه يجري مجرى فعل المفسدة أو إنه جار مجرى التمكين أو إنه إن أخل به لعلة المكلف
وما عدا ذلك مما يذكر إنما يرجع إلى ما ذكرناه وشيء من هذه الأمور لا يدل على وجوب اللطف
لطريقين جملية وتفصيلية. أما الجملية فهو أن ذلك كله محافظة على أن لا
يبطل التكليف أو يقبح فعله وقد ثبت أن التكليف تفضل من الله تعالى فيجوز أن يتركه وأن لا يفعل
به وقد فعل تعالى ذلك في كثير من المكلفين فإنه يقطع التكليف عنهم ويرفعه تارة بالموت وحينا
بإزالة العقل وتارة بتسليط العجز وغير ذلك وإذا جاز الإخلال بالتكليف جاز الإخلال
باللطف لأنه يتبع له إذ لا لطف إلا فيما يكلف. فأما أن تركه يؤدي إلى قبح التكليف فقد بينا
أن هذه الطريقة لا تقتضي وجوب اللطف. ولهذا لو لم يخلق الخلق تعالى لغرض لكان قبيحا
ولا يدل على وجوب أن يخلقهم تعالى بل هو متفضل بذلك. والمعنى أن ترك الفعل إذا كان يكشف
عن قبح فعل آخر فإنه لا يدل على وجوب هذا الفعل الذي تركه كاشف عن ذلك لما ذكرناه
وعلى هذا لو حلف تعالى في [illegible] وعيده ولم يفعل [illegible] العقاب على ما أخبر به لكشف
ذلك عن كون الخبر كذبا ولا يدل على وجوب أن [بفعل ما] يتوعد به لأجل ذلك بل لو تفضل بترك
ذلك لكان حسنا. وقد قال مشايخنا لو أنه خلق جمادا أو حيوانا غير عاقل لكشف ذلك
عن قبح خلقه له ولا يدل على أنه يجب عليه تعالى أن يخلق العقل بل هو تفضل وإحسان وأمثال
ذلك كثيرة فهذه الطريقة الجملية. وأما الطريقة التفصيلية فهي أن كل واحد

منها لا يجوز ان يكون وجها في وجوب اللطف. اما الاول وهو ان الاخلال باللطف
يعود على التكليف بالنقض فذلك لا يصح لانا لا نقول بانه يخل به مع استدامة التكليف لان
الذي يدعوه الى تكليفه يدعوه الى اللطف له في ذلك والى الازاحة عنه ولان فحوله لحسن
الداعي لا يدل على وجوبه. فاما ان يقال بانه لا يخل به متى اراد رفع التكليف فلا يصح عند الجميع
لانه انما يحسن عند التكليف عندهم فاذا ارتفع التكليف ارتفع وجوبه وبهذا ابطل الوجه
الاخر منها وهو انه ازاحة لعلة المكلفين. واما الثاني فلا يصح لان فعل المفسدة قبيح
وترك اللطف لا يقبح الا بان يثبت وجوبه فعليهم ان يثبتوا انه واجب ليثبت ان تركه يجري
مجرى فعل القبيح. وايضا فان المفسدة ليس الا ما يدعو الى ترك ما كلف فعله او فعل ما كلف
تركه ولو انه تعالى فعل ما هذه حاله لكشف ذلك عن نقضه للتكليف بما كان كلف فعله
او تركه كما ان ترك اللطف يكشف عن ذلك وقد ثبت انه يجوز ان يرفع التكليف تبارك
وتعالى فجاز ان يرفعه باي الوجوه التي بها يرتفع التكليف تبارك وتعالى فلا معنى لما يذكرونه في ذلك
على ما سنفصله ان شاء الله تعالى. واما الثالث وهو ان اللطف يجري مجرى التمكين فالكلام
في ان التمكين غير واجب كالكلام في اللطف فانه لا دليل يدل على وجوبه وجميع ما تقدم مما يبطل
به وجوب اللطف يبطل به وجوب التمكين وان كنا نقول لا بد ان يفعله مع بقاء التكليف من قبل
الدواعي فثبت الوجه الاول. الوجه الثاني انه قد ثبت ان بين اللطف والتكليف تناسب
وتعلق يجب لا يفعل لطفا الا في التكليف فلا يخلو ان يجبا معا او لا يجبا معا او يجب احدهما
دون الاخر. ومحال وجوبهما معا لان التكليف تفضل من الله تعالى ونعمة على ما تقدم
بيانه فلا يصح القول بانه واجب على الله تعالى ولو كان واجبا على الله تعالى لم يكن بان

يجب عليه لبعض خلقه أولى من البعض الآخر لأنه لا مخصص هناك فالكل عبيده والمحتاجون
إلى فضله وكرمه والتنعم بنعمه وليس هناك مخصص بعضهم في ذلك دون بعض يبين أنه إذا
كان تفضلاً جاز أن يخص به بعضهم دون بعض • وإن قال بأن التكليف واللطف لا يجبان فهو قولنا
وإن كان الواجب أحدهما دون الآخر لم يخل أن يكون الواجب هو التكليف دون اللطف أو
اللطف من دون التكليف • ومحال أن يكون الواجب هو التكليف لما تقدم • ومحال أن يكون
الواجب هو اللطف من دون التكليف لأنه لا يخلو أن يقال يجب اللطف وإن لم يفعل التكليف
أو يقال لا يجب إلا أن يفعل تعالى التكليف • والأول محال لأن ذلك يؤدي إلى وجوب أن يلطف
لمن ليس بعاقل وأيضاً فإنه يعود على معنى اللطف بالنقض والإبطال لأنه إنما يكون لطفاً فيما
كلف لا فيما لم يكلف • والثاني محال وهو أن لا يجب عليه تعالى فعله إلا أن يفعل التكليف
مع القول بأنه واجب دون التكليف لأن القول بأنه واجب من دون وجوب التكليف عليه تعالى
نقيض أنه ليس له أن يخل باللطف وإن أخل بالتكليف من حيث أن أحدهما واجب والآخر
ليس بواجب على هذا القول فجاز الإخلال بما ليس بواجب في حال لا يجوز فيها الإخلال بالواجب
وهذا نقض القول بأنه لا يجب عليه تعالى فعله إلا أن يفعل التكليف لأن ذلك يقتضي أنه إذا
لم يفعل التكليف بل أخل به كان له أن يخل باللطف وهذا نقض قوله أنه ليس له أن يخل
باللطف وإن أخل بالتكليف • الوجه الثالث أن اللطف لو كان واجباً لكان
له وجه وجوب في العقل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول
فقد تقدم بيانه على مثل ما بينا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه وكذلك الواجب إنما يجب
لوقوعه على وجه • وأما الأصل الثاني وهو أن ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك أنه لو كان

له وجه وجوب في العقل لم يخل ان يكون وجوبه لكونه لطفاً او لا. ومحال ان يكون
واجباً عليه تعالى لكونه لطفاً لانه كان يلزم ان يكون واجباً من اي فاعل وقع على ذلك
الوجه وهو كونه لطفاً لما بينا ان وجه الوجوب مع الوجوب جارٍ مجرى العلة مع المعلول
لان من حصل ذلك الوجه كان المعلول حاصلاً وذلك محال لانه كان يلزم ان يكون الالطاف
من فعل البهائم واجباً عليها للعباد لانه قد حصل بكونه لطفاً وهو كونه داعياً الى ما كلف
المكلف وكان يجب ان لو كان له لطف في فعل قبيح ان يكون واجباً فعله لانه حصل
وجه الوجوب وهو كونه لطفاً وكان يلزم اذا علم الله تعالى انه اذا بعث نبياً كافراً كان
لطفاً لبعض المكلفين ان يجب عليه تعالى بعثته وذلك محال. وكان يلزم ان يجب على
المكلفين كل الالطاف المندوبات لانه لطف فيما كلف كما وجب على الله تعالى ومعلوم خلاف ذلك كله
وان وجب لوجه سوى كونه لطفاً لم يخل ان يكون ذلك لما يرجع الى التكليف او لما يرجع الى المكلف
او لما يرجع الى المكلف او الى ما لا يتعلق به. ومحال ان يجب لما لا يتعلق به والا لم يكن بان يجب
اولى من ان لا يجب. ومحال ان يجب لما يرجع الى المكلف لانه كان يلزم ما قدمنا في الالطاف
التي هي فعله وان يجب الالطاف من افعال البهائم ومن لا عقل له لان ما يرجع الى المكلف معها ومع
القديم على سواء. ومحال ان يجب لما يرجع الى التكليف لانه وان كان لا يتم التكليف مثلاً الا به فانه
لا يلزم وجوبه لانه انما كان يجب لو كان التكليف واجباً عليه تعالى فيكون ما لا يتم ذلك الواجب
الا به من اللطف والتمكين واجباً كوجوبه. فاما ما بعد ان ثبت ان التكليف حسن واحسان
فانه يلزم ان يحسن منه تعالى فعله ولا يجب فاذا لم يكن التكليف واجباً فما هو وصلة اليه مثلاً
اولى ان لا يكون واجباً. ولا يجوز ان يكون وجوبه لما يرجع الى المكلف الحكيم لانه لا يخلو ان يكون

لكونه مكلفا للغير وذلك يقتضي ان يجب عليه اللطف وان كان قبيحا لانه مكلف او يجب
لا لكونه مكلفا بل لانه انما تعرضه بالتكليف لانه يجوز ان يرفع تعالى التكليف
اما بنسخ واما بغيره وكان يلزم ان لا يجب عليه انما عرضه • وايضا فهذا انما يدل على
انه يجب ليتوفر دواعيه وخلوصه عن الصوارف وقد بينا ان ذلك لا يصح ان يكون جهة
وجوب فصح بذلك انه لا يجب اصلا • الوجه الرابع ان اللطف يجوز الاخلال به
وكل ما هذه حاله فانه لا يجب وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه
يجوز الاخلال به فالذي يدل على ذلك انه تعالى للتكليف عند الجميع بدليل انه لو لم يكن مكلفا لما
وجب اللطف وقد ثبت انه تعالى اذا علم انه ان ابقى زيدا الى الغد على كمال عقله كان
امراضه في الغد يكون لطفا له في تكليفه في الغد فانه يحسن منه ان لا يبقيه الى الغد كما
يحسن ان يبقيه ويحسن ان يسلب عقله حتى لا يكون عاقلا في الغد كما يحسن ان يدعه كامل
العقل ولو فعل ذلك لكان قد ازال التكليف عنه واذا ازال التكليف عنه جاز ان يخل
باللطف الذي كان في المعلوم لو بقي الى الغد وكل لطف في فعل فانه انما يكون لطفا في فعل
مستقبل لا في فعل ماض وما من لطف هذه حاله الا يجوز ان يخل به لجواز ان يرفع التكليف •
واما الاصل الثاني وهو ان ما هذه حاله لا يكون واجبا فالذي يدل على ذلك انه لو كان واجبا
لما جاز الاخلال به ولما كان وجوبه موقوفا على ما يجوز الاخلال به وهو التكليف وهذا
الذي ذكرناه كان يمكن ان يجعل اصلا في الدلالة وهو ان يقال لو كان واجبا لما كان موقوفا على
ما له الاخلال به ومعلوم انه موقوف في كونه لطفا وواجبا على ما له الاخلال به وهو
التكليف فثبت ان اللطف ليس بواجب عليه تعالى وبذلك يثبت ان التمكين لا يجب عليه تعالى

ونثبت بذلك الموضع الثاني والله الهادي. واما الموضع الثالث وهو في شبه المخالفين
والجواب عنها. فقد احتج المخالف باشياء منها قولهم ان المكلف الحكيم قد توفرت
دواعيه الى اللطف بالعبد لعلمه بانه حسن واحسان وانه لا مضرة فيه دنيا ولا دين ولا وجه
من وجوه القبح وكل ما هذه حاله يجب ان يفعله. وللقائل ان يقول ان عنيت انه يجب ان يفعله
اي يستمر ذلك منه ويصح وان عنيت انه ليس له الاخلال به وانه يستحق الذم على الاخلال به فذلك
لا يصح لما بيناه. وعلى المخالف اولا ان يدل على وجوبه ثم يبني عليه انه ليس له الاخلال به. ومنها
قولهم ان اللطف جار مجرى التمكين فاذا وجب التمكين وجب اللطف. بيان ذلك وتوضيحه ان من دعا
غيره الى طعامه فانه كما انه ما دام مريدا الاكلة فانه لا بد ان يمكنه من ذلك بفتح الباب
وادخاله الدار وتقريب الطعام فانه لا بد ان يتلطف له بتليين الجانب وتطييب قلبه وحسن خلقه متى
علم انه لا يقرب من اكل طعامه الا بذلك. وللقائل ان يقول هذا انما يدل على انه ما
دام مريدا الغرض الاول فلا بد ان يريد ما يكون اقرب لنيله وانه انما يجب اللطف من جهة الدواعي
لا انه لا يجوز الاخلال به. ومنها قولهم لو لم يجب اللطف لم يقبح فعل المفسدة ومعلوم
انها قبيحة فكان واجبا. بيان ذلك وتوضيحه انه لا فرق بين ترك اللطف وفعل المفسدة فانه لا فرق
في الشاهد اذا دعوت الواحد الى الطعام كذلك بين ان تقطب في وجهه وبين ان لا تلطف به ولا
تلين اخلاقك له في انه يكون عائدا على غرضك بالنقض في الوجهين جميعا وان كان في احدهما
داعيا للمفسدة وفي الاخر تاركا للطف فاذا كان الاخلال باللطف جاريا مجرى فعل المفسدة
كان الاخلال به قبيحا واذا كان قبيحا كان اللطف واجبا. وللقائل ان يقول ما ذكرتموه
دليل على انه انما يجب من جهة الدواعي وانه انما يستمر وجوده كذلك لا لاجل انه واجب في نفسه

ألا ترى أن العقلاء متى علموا أن غرضه أن يأكل الضيف من طعامه وأنهم يعلمون أنه لا يحسن

أن يبطئ في وجهه ويفعل ما معه لا يأكل طعامه ومتى لم يعلموا ذلك أو علموا أن غرضه

أن لا يأكل من طعامه فإنه لا يقبح عندهم أن يفعل ما يمتنع من أكل طعامه فثبت أنه إنما يجب

اللطف بحصول وقوع واستمر أن لأجل أن الداعي دعا إليه لا لأجل أنه واجب. فإن قيل قد

بينا أن اللطف جار مجرى فعل المفسدة وقد بينت أن المفسدة يقبح فعلها من جهة العقل وأن

العقلاء يعلمون بعقولهم قبح المفسدة وهي ما يدعو إلى القبائح ويحث عليها من الأفعال ويكون

الإنسان أقرب إلى فعلها عند ذلك ويكون قبح ترك اللطف حاصلاً عقلاً وإذا كان الإخلال

باللطف قبيحاً كان فعله واجباً قلت يمكن أن يقال إن المفسدة ما قبحت لكونها مفسدة

وهو كونها داعية إلى فعل القبيح فإن كل عاقل يعلم أن الشهوة داعية إلى فعل القبيح فإنه

متى علم أن له في الفعل لذة كاملة لأجل الشهوة الحاصلة كان ذلك باعثاً له على فعله

وداعياً له إليه وإن لم يكن الشهوة قبيحة لما لم يكن غرض الحكيم بها أن يفعل المكلف لأجلها

القبيح ولا يكون ما يدعو إلى القبيح قبيحاً إلا أن يكون فاعله مستفسداً به أي قاصداً إلى أن

يفعل القبيح عنده وقد دل على هذا المعنى كلام قاضي القضاة في المحيط. وذلك لأنها جارية

مجرى التمكين وقد بينت أن التمكين يصلح للقبيح والحسن ولا يكون قبيحاً إذا قصد به أن يفعل

لأجله الحسن دون القبيح ولهذا أحسن فعل الشهوة والقدرة والآلات والعقل وإن كان

لولا ذلك ما وقع القبيح ولأنه حسن لأنه فعل لقصد الحسن لا لقصد القبيح فيكون ترك

اللطف هكذا إذا قصد به الاستفساد كان قبيحاً وإلا لم يكن قبيحاً فلا يتبين أن اللطف

وعلى أنا نقول إنا لا نسلم أن ترك اللطف مفسدة وذلك أنه لا يجب فيما لا يدعو إلى فعل الطاعة
أن يكون تركه أو الإخلال به على الإطلاق يدعو إلى القبيح بل يجوز أنه لا يدعو إلى ذلك بضرورة العقل
ولهذا فإنه لو ترك اللطف في المصنف في المسائل التي ذكروه فإنه لا يجب في هذا الترك أن يكون داعياً إلى فعل قبيح ولا
إلى ترك واجب على الإطلاق مع جواز ذلك وتجويز خلافه فلا ينتهي أن ترك اللطف يجري مجرى فعل المفسدة صح

واجب على الاطلاق بل يكون اذا تركه الحكيم دل ذلك على انه لا يريد الفعل الذي كان
لطفا عليه وان لم يدل على انه يكرهه وبذلك يتضح ان الالطاف ليست واحدة والله الهادي

فاما قول ابي هاشم ان المكلف اذا كان له لطف فلم يفعل او يفعل ما هو مفسدة
او اغرى بفعل القبيح وبعث عليه من جهته تعالى انه تسقط ذمه وعقابه. فاحتج على ذلك
انه يكون في ذلك كالملجأ من فعل القبيح تعالى وصار المكلف انما اتى من قبله عز وجل فصار
كالملجأ الى ذلك فانه يخرج حكم فعله الى الملجئ ويلزمه من ابن الله عز وجل من العقاب والذم
واحتج قاضي القضاة في انه تسقط العقاب دون الذم ان الذم انما يستحق على القبيح
لقبحه بشرط علمه بقبحه وتمكنه من الاحتراز منه. وهذا المعنى حاصل في هذا القبيح
وان كان قد استفسد فيه فوجب استحقاق الذم عليه بخلاف العقاب فانه يستحق على القبيح من الله تعالى
دون غيره فان العباد لا يستحق بعضهم العقاب على بعض وانما يستحقه على الله تعالى بشرط
ان لا يبقى للمكلف عذر يعتذر به في الفعل على ربه ولا علة يتعلل بها لنفسه فمتى استفسده
تعالى في ذلك جرى مجرى من ابراه من العقاب الذي هو حقه لانه الذي اعان جنسه الى
القبيح وحثه عليه وطلبه منه فليس له ان يعاقبه على طاعته له لان العقوبة انما تكون على
المخالفة لا على الطاعة فافترقا فاذن لا يصح اسقاطه مع حصول الموجب له وهذا هو الاقرب
الى الصواب والله اعلم. وايضا فالذم حق مشترك بينه وبين العباد فالابراء منه لا يصح فاذن
لا يصح اسقاطه مع حصول الموجب له وهو فعل القبيح على شرطه. واما قول ابي هاشم في اللطف
فقد حمله قاضي القضاة على انه يريد به ان يكون الفعل له وجهان ويكون احدهما اشق والاخر
الفعل معه اخف. وابو علي يقول لا اعتبار بهذين الوجهين لانه اذا كان ايمانا مع كل

[illegible] فإن أن يكلفه

واحد منهما لم يجز أن يكلف على وجه دون وجه. ويمكن أن يعترض على أبي هاشم بأن وجهي
الفعل مع الفعل بمنزلة فعل وفعل آخر وقد بيّنا أنه يجوز أن يكلف الإنسان الفعل على وجه دون وجه
وتحصيله أنه إن كان وقوعهما على الجمع صلاحاً فالله تعالى يكلفه الجمع بينهما
وإن كان فساداً لم يكلفه الجمع بينهما وإن كان الصلاح في أحدهما فقط كلفه الصلاح
وإن كان الصلاح في التخيير بينهما كلفه ذلك على التخيير وإن لم يعلم فيهما صلاحاً لم يكلفه ذلك
فبان أن ما ذكره أبو هاشم لا يصح. واحتج بشر بن المعتمر على أن اللطف غير واجب
بأنه لو كان واجباً لفعل تعالى من الألطاف في حق كل مكلف ما عنده يؤمن وذلك يقتضي أن لا يعصي
أحد. وذلك من الاحتجاج الضعيف لأن لأصحاب اللطف أن يقولوا إنه لا يجب في كل مكلف
أن يكون له لطف ولا في كل فعل أن يكون فيه لطف فإن من المكلفين من يعلم الله تعالى
أنه لا ينفع في باب التكليف بالخير ولا بالشر كما أن الواحد منا قد يعلم من حال بعض ولده
أنه يكون أقرب إلى الأدب بالشدة وأن بعضهم لا ينفع فيه إلا الرخاء وأن بعضهم لا ينفع فيه
شدة ولا رخاء ولا لين ولا قساوة فكذلك حال المكلفين. ومن كان له لطف منهم وفعل
به فإنه لا يجب أن يؤمن لأن اللطف ليس بموجب للملطوف فيه وإلا وجب أن يزيل الاختيار
ويرفع التكليف وإنما هو مقرب إلى الملطوف فيه فلا يلزم أن يؤمن عنده كل أحد ولأجل
اختلاف اللطف في المكلفين وفي الأفعال اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلم واختلفت الشريعة
للواحد بحسب الأوقات والأفعال. فإن قيل فلم لم يجعل الله تعالى العبيد متساوين فيما لأجله
يميلون إلى دين واحد ويجتمعون على الإيمان. قلنا قد علمنا اختلافهم في قواهم وشهواتهم
وكثير من أحوالهم ضرورة وعلمنا أن ذلك هو الذي اقتضته الحكمة وأنه لو كان في الحكمة

مثل ذلك لفعله الله تعالى ولجعلهم كلهم بصفة الملائكة أو بصفة الأنبياء فيكون
ألطاف الملائكة والأنبياء ألطافاً لهم ومعلوم خلاف ذلك. فعلمنا أن حكمته تعالى اقتضت
ما يعلم من اختلافهم. ويمكن أن يقال إنه تعالى متفضل وللمتفضل أن يفعل من التفضل
ما شاء حسب ما شاء وأن يزيد فيما يتفضل ويتساوى ويتفاضل كما نعلمه في الشاهد ولما خلقهم
مختلفين في قواهم وشهواتهم وأنفتهم وفي شدة قلوبهم ورقتها وكونها على هيئة يسرع
إليها الخوف والرجاء والحزن والغم وبعضها على خلاف ذلك كلفهم بحسب طاقاتهم
وما تحتمله كل صنف منهم لمصلحته وشاركهم في معرفة الله تعالى وتوحيده
لما احتمله العقل الحاصل في كل واحد منهم. ويجوز أن يكون علم كل واحد بما عليه صاحبه
من التكليف لطفاً للآخر فلهذا اختلفت تكاليفهم فيما عدا الأصول المجمع عليها في العقول
والله أعلم بتفاصيل ذلك. فأما ما ذكره الشيخ محمود بن محمد الملاحمي أن الخلاف
في اللطف خلاف في عبارة فوجه ذلك أن من نفى وجوبه لا يشك أن دواعيه تعالى متوفرة
إلى أن يلطف لمن له لطف ما دام قاصداً إلى تكليفه بذلك الفعل ولا صارف يصرفه عنه
ومن هذه حاله لا بد أن يفعل بحسب الداعي ويستمر ذلك منه. ومن قال بالوجوب لا يعني إيجابه
إلا أنه يجب من جهة الدواعي والله أعلم بالصواب وبذلك يتم الكلام في الضرب الأول وهو
إذا كان اللطف من فعل الله تعالى. وأما الضرب الثاني وهو إذا كان اللطف
في المعلوم من فعل غير الله تعالى فهو على ضربين أحدهما أن يكون من فعل المكلف في نفسه والثاني
من فعل غيره. فإن كان من فعل المكلف في نفسه فهو على ضربين أحدهما أن يكون لطفاً في فعل
واجب أو ترك قبيح والثاني أن يكون في فعل ما كان الأولى فعله وترك ما الأولى تركه

فان كان لطفاً في فعل واجب أو ترك قبيح فانه لا يخلو ان يعلم المكلف أنه لطف له في
ذلك أو لا يعلم فان علم ذلك وجب عليه فعله لانه جارٍ مجرى دفع الضرر عن النفس فانه
قد علم حينئذ أنه لا يندفع عنه ضرر العقاب الا بفعل الملطوف فيه ولا يكون اقرب الى فعله
الا بما ذكرناه من اللطف فهو وصلة الى ما به يندفع العقاب وهو الضرر العظيم وقد ثبت
ان دفع الضرر عن النفس واجب اذا كان المدفوع به دون المدفوع سواء كان الضرر معلوماً
أو مظنوناً فكذلك ما يجري مجراه من انه بمنزلته في الوجوب. وأيضاً فانه لا يتم الواجب
الا به بحيث انه لا يفترق من اداء الواجب الا بهذا اللطف وما لا يتم الواجب الا به فانه اذا
كان من مقدور المكلف به كان واجباً كوجوبه لما نعلمه من وجوب مقدمات رد الوديعة
وقضاء الدين نحو فتح الباب ودخول الدار فانه واجب لا محالة ولهذا يستحق الذم على تركه عند
العقلاء متى كان لا يتم قضاء الدين ورد الوديعة الا بذلك وانما وجب لكونه وصلة الى واجب
لا يتم الا به فيجب فيما نشاركه في ذلك ان يكون واجباً كوجوبه. وأما اذا لم يعلم
المكلف كون ما هو من مقدوره لطفاً له في ذلك نحو ما يقوله شيوخنا في الاعمال الشرعيات
ان اسبقها الطاف للمكلفين فانه متى لم يفعل تعالى ما يقوم مقام ذلك فانه لا بد ان يعرف
المكلف وجوب ذلك الفعل عليه ما دام على غرض التكليف له بالملطوف فيه لان دواعيه متوفرة
الى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على اعلامه بذلك وغير ممنوع منه فلا بد ان يعلمه
مع ذلك لما تقدم. فاما القول بانه يجب عليه تعالى اعلامه بذلك فلا نرضى بمثلها قد قدمناه في ان
اللطف غير واجب عليه تعالى. فاما القول بانه لا يكون تعالى في حكم المخير بين ان يفعل من مقدوره
ما هو لطف له وبين ان يعلمه بما هو لطف من مقدوره اعني المكلف في نفسه فان الاولى

في ذلك ان لا يكون محتوا في الوجوب لان ذلك يتفرع على وجوب اللطف عليه تعالى وقد

بينا انه لا يجب ولانه تعالى يفعل ذلك اللطف الذي من مقدوره عز وجل لان داعيه الى

ذلك اقوى والى ان يعلمه بانه للمكلف اصلح واسهل ولا صارف يصرفه عن ذلك من كثرة

ثواب في فعل المكلف ولا عزة وهو الجواد الكريم والرب الرحيم ولا العجز فعله ولا بصره

التفضل به ولا هو يبخل على المكلف به ولا هو ممنوع منه وما هذه حاله لا بد ان يفعل الجنب

داعيه لا محالة • فاما لو قدرنا انه لم يفعله لكونه من فعل المكلف اصلح له اما لكثرة

الثواب او عزة فانه لا بد ان يعلمه بذلك من جهة الدواعي كما قدمنا فقد بان بذلك حكم

اللطف اذا كان في واجب او ترك قبيح من مقدور المكلف • واما اذا كان في ترك ما

الاولى تركه او فعل ما الاولى فعله فان حكمه حكم الملطوف فيه في انه ان علم المكلف بكونه

لطفا فانه يكون الاولى ان يفعل ذلك في الفعل لكونه وصلة الى ما هذه سبيله كما تقدم

في الواجب فان حكم الوصلة الى الشي لا يزيد على حكم ذلك الشي في نفسه • وان لم يعلم المكلف

كونه لطفا في ذلك فانه تعالى ما دام على غرضه بتكليف ما الاولى فعله او تركه لا بد ان يعلمه بكونه

المكلف بحاله ليفعله كما نقوله شيوخنا في كثير من نوافل الشرع هذا اذا لم يكن في مقدوره

تعالى ما يقوم مقامه • فاما اذا كان ذلك في مقدوره فان جوازه ولزومه يقتضي ان يفعل

ذلك للمكلف كل ذلك من طريق الدواعي كما تقدم ولا معنى لتطويله ويكون الكلام كالكلام

في الاصلح في الدنيا سوا • فاما اذا كان ذلك من فعل غير المكلف في نفسه فانه

ان كان من فعل عاقل وكان له لطف فيه فالكلام فيه كالكلام فيما مضى وجملته

انه ان كان في مقدوره تعالى ما يقوم مقام ذلك اللطف الذي هو فعل العاقل في حقهما علمنا

أنّه لا بدّ أن يفعله تعالى من طريق الدواعي كما تقدّم وإن لم يكن كذلك كان الحكم كما تقدّم
في نحو ذلك العاقل إن كان لطفاً له كما أنّه لطف للمكلّف الآخر وإن لم يفعله ذلك
العاقل فهل يسقط التكليف عن المكلّف الذي ذلك الفعل من العاقل لطف له أم لا يسقط
التكليف عنه والأولى أن لا يسقط عنه التكليف بل يجري مجرى من لا لطف له في فعل
أصلاً لأنّه ليس في مقدور الحكيم لطف له فيقال بأنّ ذلك يدعوه إلى فعله فإذا لم يفعله
كشف ذلك عن أنّه قد أسقط عنه ذلك التكليف. فأمّا هل غيره هو جارٍ مجرى ما ليس له
لطف إذا لم يفعله ذلك الغير لأنّه حسبه ليس في المعلوم أنّه يحصل شيء يدعوه إلى فعل ما
كلّف فيجري مجرى من ليس في المعلوم له لطف أصلاً. والوجه الذي لأجله وجب عليه ما
كان حاصل وصوفاً أن وغير ممنوع فوجب عليه ذلك الفعل ولم يسقط عنه. فأمّا إذا
كان في فعل غير العاقل ما هو لطف للعاقل فإنّه إن كان في فعله تعالى ما يقوم مقامه فقد
بيّنا حكمه وإن لم يكن كذلك لم يسقط عن المكلّف التكليف بأن لا يقع ذلك الفعل على
مثل ما تقدّم الآن حيث بيّنا ذلك الموضع الثالث وهو الكلام في حكم الألطاف.
وأمّا الموضع الرابع وهو في شرائط اللطف فاعلم أنّ شيوخنا ذكروا للطف شرائط
منها أنّه لا بدّ أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وتعلّق لولاها لم يكن بأن
يكون لطفاً فيه أولى من أن لا يكون كذلك وهذه شريطة في كونه لطفاً فإنّه لا يعقل
كونه لطفاً إلّا مع هذا التعلّق كما لا يعقل الدليل دليلاً إلّا مع التعلّق بالمدلول وكذلك
السبب مع المسبّب والعلّة مع المعلول. ومنها أنّه لا بدّ أن يكون حسناً لأنّه متى

شرائط اللطف

فعل الله تعالى او بامره وذلك لا يكون الا حسنا وهذه شريطة في وجود اللطف من
فعل الله تعالى او بامره. فاما لو قدرنا ان له لطفا في فعل قبيح نحو ان يعلم الله تعالى
انه لا يؤمن الا بان يرسل اليه نبيا كاذبا فانه عندنا بمنزلة من لا لطف له في بقاء التكليف
عليه لانا قد بينا ان اللطف لا يجب عليه تعالى وانما هو يفعله من طريق الدواعي. وقد ثبت
انه لا داعي له الى فعل القبيح فثبت انه لا يفعله واذا لم يفعله لذلك لم يدل ذلك على انه
قد رفع عنه التكليف بذلك الفعل لان المقتضي لثبوت التكليف حاصل والمكلف قادر عليه
ومتمكن من فعله ولا دليل يدل على انه تعالى قد اسقطه فثبت انه لا يسقط عنه. ومنها
ان لا يخرج المكلف به عن كونه مختارا الا ان الغرض ان يكون اقرب الى الفعل الذي يحصل به اكتساب
الثواب والالجاء ينافي ذلك ولهذا لو خوف الواحد منا غيره بالقتل ان لم يدخل داره
ويأكل طعامه لا يعد لطفا له جاريا مجرى بسطه لوجهه ورفعه لمنزلته. ومنها ان
يكون المكلف عالما باللطف وبالملطوف فيه وبما بينهما من المناسبة او متمكنا من العلم
بذلك اما على جملة او تفصيل او ظانا فان ذلك لانه متى لم يكن عالما ولا ظانا لم يكن له حظ
الدعاء والصرف ولا يكون لطفا اصلا فاذا كان عالما فاللطف هو المعلوم واذا كان ظانا
فاللطف هو الظن لان المظنون يجوز ان يكون على ما ظن ويجوز ان لا يكون كذلك فمتى علم
المكلف مثلا فوت ولده صار لطفا له ومتى ظن ذلك قام مقام العلم لما ثبت في الشاهد انه
لا فرق بين ان يعلم احدنا ان غيره يخاطبه بما فيه له عز ورفعة بان يسمع ذلك منه
وبين ان يخبره به من يغلب على ظنه صدقه في ان ذلك كله يدعوه الى دخول داره
واكل طعامه. وقلنا او متمكنا من العلم بذلك لانه اذا امكن ان يعلم هذا اللطف صار

بمنزلة من هو عالم به ولهذا خاطب الله الكفار وإن لم يعلموا صحة خطابه لأنهم يتمكنون
من العلم بذلك وكلفهم العلم بالشرعيات لما كانوا متمكنين من العلم بصحتها وأنها ألطاف
لهم ويقوم الظن مقام العلم في اللطف الذي هو من فعل المكلف نفسه نحو الاجتهادات
وشبهها من الشرعيات ونريد بالمناسبة بين اللطف والملطوف ما يعقل في المرض من أن
المريض قد يتصور أنه لطف له لأنه إذا آلمه فيصبر على المضرة اليسيرة دعاه إلى
المحافظة على الواجبات وترك المناهي خوفا من المضار العظيمة . ومنها أنه
لا بد أن يكون اللطف متقدما على الملطوف فيه لأنه داع إلى الفعل والداعي لا بد من تقدمه
على الفعل وإلا لم يكن له حظ الدعاء إليه . وهل يجوز أن يتقدم بالوقت الواحد أم لا قال أبو علي
لا يجوز لأنه يكون في حكم المنسي المسهو عنه . وقال أبو هاشم يجوز بشرطين أحدهما أن
لا يكون في حكم المنسي والثاني أن يكون في تقدمه مزية له وهذا هو الصحيح لأنه
ليس في تقدمه على ذلك الوجه إخراج له عن كونه لطفا ولا وجه من وجوه القبح وكل
ما هذه حاله يجوز تقدمه كالأوامر على مثل ما بيناه فيها في كتاب تحرير الأصول
يبين ذلك ويوضحه أنا قد علمنا أن يسير علمنا بأن زيدا يعظمنا ويرفع منزلتنا يدعونا
إلى دخول داره وإجابة دعوته . وإن علمنا ذلك قبل الدخول بزمان طويل وربما كان
تقدمه أعظم في الدعاء إلى إجابته . وكذلك تقدم أخلاق النبي صلى الله عليه وآله وبين
جانبه يدعو إلى اتباعه والصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وإن تقدمت بأوقات كثيرة
وهل يجوز تقدمه قبل التكليف إنما يجوز بالشرط الأول والوجه فيه ما تقدم وقد

دخل في هذا ان من حق اللطف ان لا يكون مسهواً عنه لانه لخرجه عن ان يكون
له حظ الدعا والصرف فهذا هو الكلام في الموضع الرابع والله الهادي

واما الموضع الخامس وهو الكلام فيما تشتبه بالالطاف والتمييز بينه وبين غيره
فاعلم ان الالطاف انما تدخل في الفعل او الترك لان اللطف انما هو ما يدعو المكلف
والذي يدعو المكلف هو امر راجع الى الافعال والتروك فان ذلك هو الذي له حظ الدعا
والصرف والافعال والتروك نوعان احدهما يعلم انه لا يصح ان يكون لطفاً ولا وصلة
الى غيره بل يجب ان يكون اصلاً لغيره وان يكون غيره لطفاً فيه او وصلة اليه والثاني يجوز
ان يكون لطفاً او وصلة الى غيره. اما الاول فهي الاصول العقليات نحو شكر النعمة
ورد الوديعة وقضاء الدين ودفع الضرر عن النفس ووجوب التحرز من المضار ووجوب
الانصاف على الجملة من النفس هذا من الافعال ومن التروك نحو وجوب ترك الظلم
والكذب والعبث والسفه ووجوب ترك الجهل وترك كفران النعمة ووجوب ترك
الاضرار بالنفس فهذا في الواجبات وفي المحسنات نحو التفضل والاحسان ونحو حسن استيفا
الحق من الغير هذا في الافعال وفي التروك نحو حسن ترك اقتضاء الدين ونحو حسن ترك المجازاة
بالاسا وما تشبه ذلك من التروك فهذه اصول المحسنات من الواجبات وما لا ولى
الاقدام عليه. فاما اصول المقبحات فهي على ضربين فعل وترك اما الفعل فنحو فعل
الظلم وما ذكرنا انه يجب تركه اولا واما الترك فنحو ترك الواجبات من الافعال التي ذكرناها
اولا فان هذه الامور التي ذكرناها هي اصول الغير هالا يجوز ان يكون وجوب ما يجب منها

أو حسن ما لحسن منها فرع على وجوب غيرها ولا أن يكون قبح ما قبح منها فرع على قبح
أمر آخر سواه وذلك لأنه لو كان هناك واجبات أخر مثلاً يكون وجوب ما يجب منها
فرع عليه أو وصلة إليه. أما أن يكون هذه ألطافاً فيه أو لا يتم أداؤه إلا بها لأنه
لو كان كذلك لم يخل أن يكون من أفعال من وجبت عليه هذه الواجبات أو تركه
أو لا بل من أفعال غيره أو تركه. والثاني محال لأنه لا يجب أن ينفع الغير ولا أن يدفع
الضرر عنه من جهة الفعل إلا بما يعود علينا نفع أو دفع ضرر فلم يصح ذلك. وإذا
كانت من فعل من وجبت عليه أو تركه لم يصح ذلك لوجوه أحدها أن هذه الواجبات
يجب لأمر راجع إليها ويتعلق بها من كونها شكراً للنعمة ورداً للوديعة وقضاء للدين
وغير ذلك لكونها تركاً للظلم أو الجهل وغير ذلك ولهذا متى علمناها كذلك علمنا
وجوبها وإن فقد كل أمر يستند إليه سواها فلا يجوز أن يكون وجوبها لوجه زائد على
على ما يرجع إليها. وثانيها أنا لو جعلناها واجبة لكونها ألطافاً في غيرها ووصلة
إلى سواها للزم في ذلك الغير ما يلزم فيها وكان يلزم أن يكون وجوبه لوجوب أمر آخر
يتوجه إلى ما لا يتناهى وذلك محال لأنه ليس هناك أمر يخصصها بذلك دون ما عداها
بل هي الأولى بأن لا تحتاج إلى غيرها في وجوبها. وثالثها أنه لا يصح الإشارة
إلى أمور سواها تكون أصولاً لها حتى يكون وجوبها لأجل وجوب ذلك الغير فإثبات
ما لا يعقل لا يجوز. ورابعها أنها لو كانت واجبة لكونها ألطافاً في غيرها ووصلة
إلى واجب سواها لم يكن بأن يكون هي اللطف وذلك الغير هو الملطوف أولى من
العكس بل هي بذلك أولى وأحرى. فكان يجب أن لا يتميز اللطف عن الملطوف

لعقد التعلق بينها وبين ما قال إنها لطف فيه فيما نعقل ع

من حيث أنه لا تعلق بينها وبين غيرها ولما صح أن يقال أنها لطف فيه
دون أن يقال إن الملطوف غيرها بأن تكون لطفاً لغيره وإنه لم يكن هناك
تعلق بينه وبين ملطوف فيه ... ع

وذلك محال فقد بان بذلك ان هذه الواجبات هي الاصول التي يتفرع عليها وجوب
غيرها ويصح ان يكون هي الملطوف فيه بعينها الذي يستحق العبد كل ملطوف فيه ولولاها
ما عقل واجبات اصلا عقلا ولا شرعا ويتمثل هذا يشتبه الكلام في المستحسنات والمقبحات
على هذا المنهاج والله الهادي فهذا هو الاول • واما الثاني وهو ما يجوز
ان يكون لطفا في غيره او يجب لانه وصلة الى سواه او يقبح لانه جاز على غيره وبلغه
الله فهو ما عدا ذلك وهو ضربان احدهما من فعل الله تعالى • والثاني من افعال العباد
او من حكمهم لما افعال العباد او من حكمهم التي يصح ان يكون الطافا فهي نوعان عقليه وشرعيه
اما العقلية فكمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وما يتصل بذلك او يكون سببا
فيه كالظن اما النظر فقد بينا انه انما وجب لانه دخل تحت الجملة الواجبة في
العقل وهي وجوب دفع المخاوف فانه انما كان واجبا لانه يتوصل به زوال الخوف وهذا
راجع الى ما ذكرناه في العقل من وجوب دفع الضرر فانه يستوي فيه المعلوم والمظنون فانه
اذا لاحت امارة المضرة في ترك القصد والحجامة كانا واجبين كما لو علم ذلك وكذا يصح
ان يكون النظر في معرفة الله تعالى انما وجب لكونه لطفا • وان كنا نجوز في بعض الانظار
ان يكون لطفا واما معرفة الله تعالى بصفاته فقد ذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة
الى انها انما وجبت لكونها لطفا وربما فسروا ذلك بانها يتمكن من اللطف لما كان اللطف
الذي له حظ الدعا والصرف انما هو العلم بالثواب والعقاب ولكنه لا يتم الا بعد معرفة
الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته فلهذا كان وصلة اليها هو لطف وكل عاقل
يعلم ان للعلم بالثواب والعقاب حظ الدعا والصرف فان الثواب مرغب والعقاب

مترقب والرغبة والرهبة هما اللذان يقع بسببهما الاقدام والاحجام ❊
وقد جرى في كلام ابي علي ان معرفة الله تعالى تجب لانها وصلة الى العلم بما يستحق
لله تعالى لانه قد ثبت ان المكلف اذا شاهد اثار الصنعة في نفسه وجوز ان
يكون له صانع انعم عليه بالحواس والعقل والحياة وانه يجب عليه شكره فانه يجب
عليه ان ينظر ليعلم من هذه المنافع التي يشاهدها فيه من صانع يفعلها لوجه
الاحسان اليه ليتوصل بذلك الى الاحسان بما قد تقرر في عقله من وجوب شكر النعمة
فانه لا يامن ان يستحق من انعم عليه اذا لم يعرفه ويميزه عن غيره ❊ فان قلنا بما
ذكره ابو هاشم من وجوبها لكونها وصلة الى العلم من اللطف الذي هو العلم باستحقاق
الثواب والعقاب كالاصل ما ذكره ولا انه يرد عليه انه يجوز ان يكون في المكلفين من تعلم
الله من حاله انه يفعل الواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية من غير ان يحتاج
الى هذا اللطف وهو معرفة الله تعالى ❊ فان قلنا انه يستحق الثواب ويدخل الجنة فقد
جوزنا ان يدخلها من لا يعرف الله تعالى من المكلفين ❊ وان قلنا لا يستحق الثواب فقد
قلنا ان من اتى بالواجبات وتجنب المقبحات لا يستحق الثواب ❊ ويمكن ان يقال بان السمع
قد ورد بانه لا يدخلها من لا يعرف الله تعالى فعرفنا بذلك انه لا احد من المكلفين
ياتي بالواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية الا من حصل له هذا اللطف ولكنه
يمكن الاعتراض بانا انما تكلمنا في تجويز العقل والعقل يجوز ما ذكرناه فما الجواب
هل يستحق الثواب ام لا ❊ ويمكن ان يجاب عن ذلك بان العقل كان يقضي بان يدخل الجنة

وان لم يفعل ما هو لطف اذ فعل الملطوف فيه ولم يأت بالقبايح الا ان الشرع ورد بان
التكليف العقلي لم ينفرد عن التكليف الشرعي . قال الله تعالى وان من قريه الا خلا فيها
نذير وغير ذلك من ايات القران الكريم والشرعيات لا تتم الا بعد معرفة الله تعالى واقوى
من هذا الوجه ان يقال انه وان كان هذا المكلف ياتي بالواجبات ويجتنب المقبحات فمن المعلوم
الواضح انه مع معرفة الله تعالى وصفاته والعلم بانه يستحق على الواجبات الثواب وعلى المقبحات
العقاب يكون اعظم واكثر انزجارا ورغبة في فعل الواجبات والترك خوفا وحذرا من
ترك المقبحات واللطف يجب ان يفعل على ابلغ الوجوه فوجب عليه هذه المعرفة لانه معها
اعظم انزجارا وحذرا فلهذا كانت واجبة لكونها لطفا . ويمكن نصرة ما ذكره الشيخ
اولا بانه قد تقرر في العقول وجوب شكر النعمة وكل عاقل اذا شاهد نفسه وحواسه والاته
وانها تكمل في انسان دون انسان والكون الكمل في بعض وانقص في بعض لتزايد البصر والسمع
والقوة في الالات جوز ان يكون نعما من منعم انعم بها فوجب عليه الشكر على الجملة
لمنعمها كما ان من رتب سبيلا ووجد كاد ان يهلك فورد على سقايته في الطريق واستنقذته
من الهلاك بالعطش فانه يجب عليه الشكر على الجملة وان لم يعرف صاحبها كذلك هاهنا ثم
يجب عليه التعرف بصاحبها لانه لا يامن اذا لم يتعرفه من غيره ان يستخف به وهو لا يعرفه او ينزله
منزلة من لم ينعم ويشهد اخرى عادة العقلا انهم يسالون من سبل هذه السقاية جزاه
الله خيرا حتى يشكرونه على التعيين فلذلك المنعم بهذه الحواس والعقل والالات يكون
اولى بان يعرف لعظم انعامه وجسيم اياديه . ويمكن ان يقال انه انما يجب الشكر
بعد العلم بكونها نعمة وذلك لا يتم الا بعد ان يعلم انه قصد بها وجه الاحسان وذلك لا يتم

الا بعد معرفته فلا يجوز ان يكون وجها في وجوب معرفته ولا ان يجب معرفته لكونها وصلة
الى اداء ما لم يعلم وجوبه بعد. ولقائل ان يقول اليس من شرط النعمة ان يعلم انه قصد بها
وجه الاحسان بل اذا راى اثار النعمة ودلائل الافضال وتواتر المنافع عليه من الغير
وجب الشكر عليه والا ادى الى ان لا يجب الشكر في الشاهد لاكثر المنعمين لانا لا نعلم قصودهم
في كل حال فكان يجب فيمن اعطى غيره في كل يوم الف دينار ان لا يجب شكره في الحال الا بعد
زمان يحصل فيه العلم الضروري انه قصد به وجه الاحسان وذلك محال بل يكفي في وجوب
شكر النعمة ان يرى العاقل اثار النعمة عليه فيجب عليه الشكر. ويمكن ان يقال
لو صح ما ذكرتموه لجاز هذا انما يصح فيما يظهر فيه اثار النعمة وهذا لا يصح فيما نراه
الانسان من حواسه والاته لانه انما تكون اثار النعمة بعد ان نعرف انها محدثة حاصلة
بعد ان لم تكن وانه لا بد لها من محدث ثم يجوز ان يكون قصد بها وجه الاحسان
فيجب شكره على الجملة كما ذكرتم حتى سلمنا انه لا يشترط في ذلك العلم بانه قصد بها وجه
الاحسان فاذا كان لا يظهر انها اثار النعمة الا بعد ان نعلم انها محدثة بعد عدمها
لم يصح ما ذكرتموه على انه ولو وجب الشكر فيما ذكرتموه لكان انما يجب على الجملة فيشكر
المنعم بها ما لم يعلم انه قصد بها الاستدراج الى الهلاك وصح انه لا يجب لوجوب المعرفة لله تعالى على
الشكر الجلي وذلك انما يتصور فيما في العباد
فاما القول بانه لا يؤمن ان يستحق به بعض
لانه يجوز ان يلقاه المنعم عليه وهو لا يعرفه فيكسر مثلا له قلما قدمه على ذلك
وذمه ساقط في ضمن العامة فاستنقاذه مثلا من العطش بالسقاية فاما في البارئ

تعالى ولا يصح لانه لا يصح تنبيه هذا المعنى . وانما قلنا انه يجوز ان يعرض الادمي
المرض في بعض الاوقات وهو لا يعرف حسنه ثم يندم فاعله اذا احتاج ازالته فاعلا
فعله فيكون ذلك بعضا لشكره على الجملة فلهذا اوجب ان يعرفه لانه لا يامن ان يستخف
بمن انعم عليه فان صح هذا الوجه امكن ان يقال يجب معرفة الله تعالى للوجهين جميعا وهو انها
موصلة الى ما يجب من شكره تعالى ولانها موصلة الى ما هو لطف له والعقل يجوز ان يجب
لوجهين كما هو مشروح في كتب علم الكلام فتكون المعرفة ها هنا من القبيل الذي يجوز ان
يكون لطفا ويتميز بذلك عما لا يجوز ان يكون لطفا فهذا في العقليات . فاما الشرعيات
ففيها اختلاف مشايخنا فيها . فقال بعضهم انما يجب هذه العبادات لانها لطف في واجبات
اخر ويكون النوافل مسهلة لهذه الواجبات الشرعية لان من اعتاد النوافل سهلت
عليه الواجبات من الصلوات الفرائض واخواتها ومن قل اعتياده بالعبادات النوافل
ثقلت عليه الفرائض الواجبات قالوا ولهذا اصاب بان لكل عبادة واجبة ما يكون نفلا
من جنسها من الصلوات وانفاق المال في الواجب والنفل والصوم منه واجب ونفل
والحج كذلك والعمرة والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بازائه ما هو من جنسه
اذ لا يتعلق الامر بالمحسنات والنهي عن المكروهات . ولهذا اوكد الفقهاء ما لم يكن له
اصل في الوجوب لا يصح النذر به وهذا هو مذهب الشيخ ابي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم
من الشيوخ . ووجه ذلك انه لا يمكن ان يقال وجبت لنفسها لانها افعال يعرفها
العقل ولا يعرف وجوبها فلو كان وجوبها لنفسها لعلم وجوبها ضرورة كما علمت ضرورة

20

ولجرى مجرى وجوب شكر النعمة في انه واجب لكونه شكرا للنعمة. وكذلك قضاء الدين ورد الوديعة ومعلوم انا نعلمها ولا نعلم وجوبها عقلا وليس يصح ان يقال وجب لكونها صلوة او صلوة الظهر او صوم رمضان لان العقل لا يقتضي بذلك والعقل هو الحاكم بوجوب الواجبات وقبح المقبحات وحسن المحسنات ولان ذلك يقتضي وجوب كل صلوة عند الظهر او عند الفجر ان كانت لا وقتها وكل ذلك محال. قالوا ولا يجوز ان يكون ذلك لكونها دافعة للضرر لان ذلك الضرر يعلم انه ليس من فعل العباد فان العقل لا يقتضي ان في افعال العباد من المضار ما لا يندفع الا بالصلوة. فاما اذا كان من فعل الله تعالى لم يصح لان ذلك يكون ابدا بالظلم لانه غير مستحق ولا مفعول لنفع ولا دفع ضرر فانه كان يمكنه ان لا يضرنا ولا يوجب علينا العبادات ولا العقل فيها شاهد الوجوه التي لاجلها تجب الافعال في العقل بمثل ذلك. واكثر ما نشتبه في ذلك ان يقال تجب لانها شكر للنعمة فالعقل لا يقتضي ان شكر المنعم سوى الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من الاجلال والتعظيم فاذا فعل ذلك فقد شكره وليس للصلوة من هذا الاعتراف في شيء ولا بقي لها وجه وجوب سوى انها الطاف في واجبات عقلية لانه يدان بالعقل ان ما دعا الى الواجب وجب عليه من فعل المكلف وجب عليه لانه يجري مجرى الوصلة اليه كما تقدم وهذا يقتضي ان تكون النوافل الطافا في مندوبات عقلية مع كونها مسهلة للواجبات الشرعية لانها لو كانت الطافا في واجبات عقلية او شرعية لوجبت على ما تقدم. وذهب بعض شيوخنا الى ان الواجبات الشرعية انما تجب لكونها شكرا لنعمة الله تعالى وهو قول ابي القاسم البلخي وجماعة من البغداديين وظاهر كثير في كلام اصحابنا المتقدمين.

ان العبادات شكر النعم الله تعالى وهو قول الطائفة الكثيرة من اهل البيت عليهم السلام ❁
ووجه ذلك ان الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه وقد علمنا وجوبها بالشرع
فلو لم يكن لها وجه وجوب في العقل لما جاز من الله تعالى ان يوجبها لان ايجاب ما ليس بواجب
قبيح ولا تكون واجبة الا ولها وجه وجوب في العقل ونحن نعلم بالضرورة ان اكثر الوجوه
التي لاجلها تجب الواجبات في العقل لا تختص بها هذه العبادات من كونها قضا للدين او رد
للوديعة او دفعا للضرر عن النفس الا انها لا تدفع بها ضرر يفعله الله تعالى لو لم يفعلها
المكلف وذلك لا يصح لان ذلك الضرر يكون ظلما قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح ❁
فان قيل يفعله ان لم يفعلها المكلف لكونه تاركا للواجب قلنا فاذن هي
واجبة لا لدفع الضرر ولهذا عاقبه على تركها فالعقاب عليها فرع على انها واجبة
وذلك فرع على ان لها وجه وجوب في العقل ❁ ولا يبقى من وجوه الواجبات العقلية الا
ان يقال انها لطف في واجب عقلي او انها شكر لنعمة الله تعالى ولا يصح ان يكون لطفا لان
العلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب اما على جملة او تفصيل ومعلوم انا نعلم وجوبها
وان لم نعلم انها لطف ❁ وايضا فان العقل لا يقضي بان الصلوة تدعونا الى قضا الدين
او رد الوديعة او غير ذلك فبقي انها شكر لنعمة الله تعالى ❁ ولقايل ان يقول
في الوجه الاول من هذين الوجهين انا نعلم وجوب الصلوة والصيام وغيرهما من العبادات
وان لم نعلم انها شكر لله تعالى ❁ والاصل في ذلك ان الواجبات على ضربين احدهما يعلم
ضرورة فلا يمكن العلم بوجوبه الا بعد العلم بوجه وجوبه لانه الكاشف عن وجوبه
ضرورة ويجري مجرى الفرع والاصل ❁ والثاني يعلم باستدلال وهو ضربان احدهما لا يعلم

ألا بعد العلم بوجه الوجوب بحيث يكون الوجه دليلاً على وجوبه. ألا ترى أنا لا نعلم
وجوب الفصد والحجامة إلا متى علمنا أنهما مختصان بكونهما دافعين للضرر فيكون العلم بالوجه
دليلاً لنا على وجوب هذين الفعلين والثاني نعلم وإن لم يتقدم العلم بوجه الوجوب وهو إذا
كان الدليل على وجوبه ليس هو وجه الوجوب وليس ذلك إلا في الواجبات الشرعية
لأنا لم نجوز أن الواحد منا إذا لم يعلم ضرورة وجوب الفعل بالضرورة فإنه قد يمكنه
استدراكه بالدلالة بأن يعلم في فعل بعينه أنه مختص بالوجه الذي يقتضي الوجوب كما نعلم
حسن الوجوب بما ذكرناه في الفصد والحجامة. فأما نجوز أن يعلم الله تعالى في بعض ما هو
من مقدورنا أنه متى كان على وجه مخصوص صلح أن يكون شكراً لنعم الله تعالى وصلح
أن يكون داعياً لنا إلى فعل واجب عقلي من شكر نعم الله أو غيره وإن لم نعلم نحن تفصيل
ذلك فإنه تعالى علام الغيوب. وهذا كما أن للطبيب قد يعلم أن في ملازمة بعض
الناس لحركة مخصوصة مصلحة له ورياضة لبدنه دافعة لبعض المضار التي لا يأمنها
وإن لم يعلمها الإنسان بنفسه. وكما نعلم ذلك فإن بعض الملوك متى أنعم على بدوي
بألف دينار فإنه يجب عليه شكره ونعلم وجوبه على الجملة بما يعد شكراً له ولأنه قد يجهل
ما هو معدود من شكره حتى يعرفه البلدي أن من شكر الملك أن لا يتخطاه في وجهه
وأن ذلك مما يعد كفراً للنعمة فحينئذ يعلم البدوي أن ذلك واجب عليه وداخل
في جملة ما يجب من شكره. فلذلك يجوز أن يعلم الله تعالى أن من شكر نعمه أن يعظمه
بالعبادات وسائر القرب وقد ثبت في العقل أن ما صح أن يكون تعظيماً له وجب
علينا فعله وهذا كله يدل على أنه يجوز كما يجوز أن يكون العبادات ألطافاً يجوز أن

تكون شكر النعمة ولا يتميز احدهما بذلك دون الاخر. وبذلك يبطل قول القائل
لا نعلم ان الصلوة تدعونا الى الواجبات العقلية لانه يجوز ان نعلم ونخلي ما لا نعلمه
بتعليم انها داعية لنا وان لم نعلم ذلك. ويمكن ان يحتج على انها شكر لنعم الله
تعالى بانه قد ثبت انه يجب علينا شكره لعظيم انعامه علينا وثبت ان الشكر يتزايد
بتزايد النعم كما تقدم وصح انه تعالى انعم علينا باعظم النعم واصول جميع المنح والقسم
ثم انعم علينا بفروعها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله فيجب ان يبلغ شكره انهى ما
يدخل تحت مقدورنا واكثره واقصى ما نعلم انه تعظيم له واعظمه واقصى ما نعلمه
تعظيما هو العبادة لانها غاية الخضوع والتعظيم للمعبود فوجبت علينا عبادته
على مقدار ما نستطيع وابلغ ما يدخل تحت المقدور لكونها شكرا له. ولو لم يتقدم
منه الانعام باصول النعم ما استحق علينا ذلك بل كان يستحق علينا بمقدار ما ينعم به علينا
ولهذا لا يستحق الوالد العبادة على ولده وان عظمت نعمته عليه وانما يستحق عليه من الشكر
ازيد مما يستحقه الاجنبي الذي ينعم عليه. فاذا ثبت ان العبادة هي غاية التذلل والتعظيم
للمعبود وقد ثبت ان ذلك لا يستحق الا على اصول النعم ثبت ان العبادة انما تجب لكونها
شكرا على اصول النعم فان الذي يستحق من التعظيم على النعم انما هو الشكر عليها وهذا الوجه
هو اقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي. والكتاب ناطق بمثل ذلك قال الله تعالى اعملوا
آل داود شكرا وغير ذلك من آيات القرآن الكريم. ولقائل ان يقول ان هذه العبادات
الواجبة لو كانت شكرا لاصول النعم وقد ثبت ان العقلاء قد اشتركوا فيها لوجب ان يشتركوا

فيما يجب من هذه العبادات ومعلوم انهم يختلفون فيها بحسب الشرايع والملل وبحسب
الذكورة والانوثة ويختلف الحايض والطاهر والمقيم والمسافر والماموم والامام
ويختلف بحسب الشهور والايام مع ان الموجب لها واحد وقد يختلف الشخصان فيما يجب
عليهما مع ان النعم عليهما واحدة متفقة وفي ذلك دلالة ان وجه وجوبها ليس هو كونها
شكرا للنعمة • وايضا كان يجب ان لا يصح نسخ الشرايع لان شكر النعمة لا يجوز نسخه من حيث
انه لا يختلف بحسب الاوقات والاشخاص والاماكن • ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال
اما اختلاف العبادات في القلة والكثرة فيجوز ان يختلف باختلاف القوى فيكون الذي يلزم
الضعيف من العبادات التي هي شكر نعم الله تعلى اقل مما يلزم القوي وان كان مقدار النعمة
واحدا ولهذا يختلف في الشاهد بحسب ذلك الا ترى ان من انعم على كل واحد من الشخصين
بالف دينار فانه قد يختلف ما يجب من مقدار فعل الشكر منهما مع اتفاقهما في النعمة وان
احدهما اذا كان اخرس فانه لا يلزمه من الشكر الا ما يقع في القلب فقط واذا احتاج
هذا المنعم الى ان يناوله احدهما قلما وهو قاعد في مكانه فانه من شكر النعمة وان
كان فعلا ومع ذلك يجب على الصحيح دون المريض والنعمة عليهما واحدة فلذلك لا يمتنع
تفاوت ما يجب من العبادات في المقدار بحسب ذلك • وعلى هذا اذا وجب الشكر باللسان
عليهما جميعا واحدهما ليس في لسانه الا قدرة واحدة والاخر في لسانه قدر كثيرة
فانه لا يجب على الضعيف الا فعل واحد ويجب على القوي ان يفعل بجميع قدر اللسان فانه
لا يصح ان يفعل بعضها دون بعض • وايضا فان الشكر واجب على جميع نعم الله تعلى لا يخص
به اصول النعم فروعها وجميع النعم على التحقيق من الله تعلى وما يلزم من العبادة لله تعلى

شكراً على اصول النعم لا بد معها من الشكر على جميع فروع النعم فيصير ذلك الشكر من جملة
العبادة لان ذلك الشكر هو الاعظام المقترن بالاعتراف لله تعالى بالانعام وهو يستحق بمنعم
واحد وكان انما يتميز في منعمين احدهما منعم باصول النعم والآخر منعم بما دون
ذلك فيعلم ان احدهما يستحق العبادة دون ما زاد والآخر يستحق دون ذلك لا العبادة
فاما في منعم واحد يستحق شكراً كثيراً في نعم كثيرة بعضها يستحق عليه العبادة وبعضها
يستحق عليه شكر وان لم يكن عبادة فانه لا يمكن تمييز ذلك المستحق بعضه من بعض بل ما يجب من
الاعتراف والتعظيم والعبادة التي هي غاية التعظيم سبيله واحد لا ينفصل بعضه عن بعض
ولا يمتنع ان يتزايد الشكر بتزايد النعم في الناس فانهم يختلفون في ذلك. ويمكن ان يكون
النعمة على الحاضر اكثر منها على المسافر لما يناله من المشقة فلهذا اسقط عنه ركعتان
وان يكون الزكوة انما لزمت الغني دون الفقير وان وجد ذلك المقدار لان النعمة على الغني اكثر
وان يكون النسخ لكثير من العبادات والشدائد التي كانت على من قبلنا لاجل ان النعمة
عليهم كانت اكثر وهم كانوا اقوى واقدر واكثر اموالاً واعماراً او عدداً. نعم ولكن
هذا الوجه لا ينقض قول القائل قد يتفق النقصان في النعمة وان كانت العبادة متفاوتة
وقد يتفاوت النعمة ويجب على الاول نعمة الاكثر من العبادة وهذا ظاهر في صلوة
الحضر والسفر فان المسافر قد يكون النعمة عليه اكثر واعظم من بعض المقيمين وان استوت
النعمة كما نعلم ان اصول النعم فيهما واحدة فاما ان احدهما يجب عليه القصر دون
الآخر. والحق يوجب فيما لا يسع ان نستحيي منه وان خالف قول الجماهير وهو ان العبادة
لا يصح ان يكون شكراً الا على اصول النعم لما قدمنا ولهذا يجب العبادة على الجملة

التي هي غاية التعظيم والتذلل للمعبود على كل من اختص باصول النعم وان الاعتبار فيها
بالموقع في التعظيم والتذلل لا في المقدار ولهذا اختلف في القادر والضعيف وان كان
وجه الوجوب واحدًا وان الشكر على سائر نعم الله تعالى يجب ان يكون مضمومًا الى
ما يلزم من عبادته التي هي تعظيمه ونهاية التذلل له ومتى لم يكن العلم ان هذه العبادات
التي هي الصلوة والزكوة والصيام والحج والجهاد وسائر القرب من الواجبات تثبت
فيها معنى العبادة الا بالشرع فان كل عاقل يعلم انه متى نفى اعتبار الشرع لم يعرف
ان هذه الاركان في الصلوة والاذكار ولا الامساك عن الشراب والطعام فيه
تعظيم لذي الجلال والاكرام لا بقصد ولا بغير قصد وهذا ضروري لا يحتاج فيه الى
الاستدلال ولكن الله تعالى اعلمنا انها مختصة بالاجلال والاعظام لذي الجلال
والاكرام متى اتينا بها على وجوهها التي شرعها وبينها وليس يجوز ان تكون مختصة بذلك
لانفسها لانا نعلمها ضرورة اعني هذه الافعال ولا نعلم اختصاصها بكونها عبادة
فدل على ان كونها عبادة امر زائد عليها لا يثبت بمجردها فثبت انها انما تثبت بفاعل لها
جعلها على هذا الوجه الذي هو كونها عبادة وليس ذلك الا المكلف والا لم يكن عبادة
منه متى لم يكن مؤثرًا في كونها عبادة وبهذا ابطل القول بان الذي جعلها عبادة هو الله
تعالى فان كان هو العابد بها تعالى عن ذلك الا ان يكون معنى جعله لها عبادة انه حكم بان
العبد اذا اتى بها على وجوهها كانت عبادة فهو كذلك ولا يختص كونها عبادة بهذه
الافعال الا ولنا في هذه الافعال نفسها مصالح والطاف واحكام عقلية
فلهذا اختلفت هذه الافعال والنزول بحسب الاشخاص والاوقات والاماكن وصح ورود

التعبد علينا بحسب اختلاف المصالح في الازمان والاعيان وغير ذلك وان كان لا اختلاف
في كونها عبادة وان اختلفت في اعيانها فدل ذلك على ان ذلك لكونها شكرا وعلى
ان تجرد هذه الافعال وجب علينا لكونها مصلحة ولطفا وهذا المعنى قد اشرنا اليه في

عبادة

كتاب التشهد وذكرنا انها وان وجبت لكونها شكرا فانها لذلك لكونها ونحن نريد به
هذا المعنى الذي ذكرناه الان وان كان المختلفون على فرق فمنهم من قال هي شكر للنعم
الله تعالى ومنهم من قال هي لطف غير شكر وان كان يوجد في كلام قاضي القضاة ما يدل
على ما ذكرناه والقران ناطق بذلك فانه تعالى ذكر في الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
فاوضح انها لطف وقال اعملوا ال داود شكرا فبين انها شكر فبان ان هذه الافعال
والتروك الشرعيات انما وجبت لوجهين احدهما لكونها شكرا وثانيهما لكونها لطفا
كما ان الفعل قد يقبح لكونه ظلما وعبثا معا ولهذا وجب علينا ان ناتي بها على سبيل التعظيم
لله والخضوع والذلة لان ذلك هو معنى كونها عبادة وان نفعلها مجردة فلا نجعل هذا
التعظيم والخضوع مختصا لغيرها من الافعال والتروك لما كان الصلاح لنا في هذه الافعال
والتروك الشرعية . فاما قول القايل انه يلزمكم على ذلك ان لا يجب الثواب على الله تعالى على
على هذه العبادات لان هذه العبادات تتوالى نعم الله تعالى لكونها شكرا عليها وليس يجب
على المشكور على النعمة السالفة نعمة اخرى توازي شكر الشاكر له . فالجواب عنه
انا نقول انا قد بينا ان العقل يقضي بان العبادة واجبة علينا شكرا لله تعالى على اصول النعم
وان سائر النعم لا تحصى ولا تعد وانه يستحق عليها الشكر لا محالة ومن المعلوم الواضح ان
هذه العبادات لا توازي الاقل من نعم الله تعالى بل الوازي بعض الايسر اعطانا ووهبنا ما

هو دون جاسة العين والسمع والبصر ونصاله فيما يرضيه هذا التعب في الصلوة
في اليوم والليلة لكان قليلاً في مقابلة بعض تلك النعم وان كنا قد ذكرنا انه لا اعتبار
بالمقدار في الشكر بل بما يقع من الاعظام والاجلال والخضوع والتذلل فقط وبلوغه
المبلغ العالي في ذلك فالثواب من الله تعالى على ذلك تفضل وانعام ولولا ذلك لما
كان متفضلاً علينا باصل التكليف لانه اذا كان الثواب بمنزلة الاجرة على الاعمال
وقد ثبت في الشاهد ان من استاجر اجيراً على عمل من الاعمال ليعطيه اجرته فانه وان
استحق عليه الاجرة على ذلك فانه لا يكون متفضلاً عليه بذلك الاستيجار فلو كان انما عوضنا
تعالى بالتكاليف الشاقة لاجل ان يعطينا هذه الاجرة التي هي الثواب العظيم لم يكن
متفضلاً علينا بالتكليف وقد ثبت انه تعالى متفضل علينا بالتكليف لما بينا ان التكليف
ليس الا اكمال العقل المتضمن لوجوب واجبات وقبح مقبحات وحسن محسنات وخلق الشهوة
والنفار اللذين يتعلقان بالافعال والتروك على ما تقدم بيانه • فان قيل انه
كان يمكنه ان يغنينا بالحسن عن القبيح ولا يشق علينا الفعل ولاجل جعله شاقاً علينا
استحققنا عليه الثواب ووجب عليه تعالى فعله • لانا نقول ما تعني بقولك انا نستحق
عليه تعالى فعله فان عنيت بذلك انه يحسن منه تعالى عند ذلك المنافع العظيمة المقرونة
بالاجلال والتعظيم وكان لا يحسن منه ذلك التعظيم اولاً قبل هذه الافعال والتروك
فهذا صحيح ولانه لا يجب اذا حسن منه تعالى عند فعله ولم يحسن منه عند ان لا يفعل
ذلك ان يقال فانه واجب عليه الا ترى انه يحسن المدح والتعظيم الكبير لمن فعل الطاعات
وتجنب المقبحات ويكون ذلك مستحقاً علينا له وان لم نقل كان ذلك واجباً علينا

وان عنيت بذلك انه لو لم يفعله تعالى لكان المكلف مستحقا فقد بينا ان ذلك لا يدل على وجوب
الفعل • وان اراد بانه يستحق الثواب عليه تعالى عند فعل الطاعات واجتناب المقبحات
ان الثواب جار مجرى المدح من المنعم للشاكر على النعم والايادي لما فعل العمل الحسن وهو
الشكر وذلك صحيح ولا يقتضي ان ذلك واجب عليه له وانما حسن منه ذلك كما حسن من سائر
العقلا وانما لحسن القديم تعالى الثواب بانه قد علم انه مجاز به ووعد به على الامتثال
لا من حيث انه صار مستحقا عليه كاستحقاق الموعود على الواعد له بالوفا بالوعد وليس هذا
من الوجوب في شي • ولقايل ان يقول لو كان الثواب واجب عليه لاجل الاعمال لما تقدر
بقدر الاعمال ولا كثر بكثرة العمل الصالح ولا قل بقلته ولا صح القول بالموازنه والاحباط
والتكفير في الاعمال والاجماع منعقد على ذلك • ويمكن ان يجاب على ذلك بان
الذي يتعلق به الجزا والموازنه والاحباط والتكفير هو امران احدهما مجرد العمل
الذي يجب لامر راجع الى نفسه من كونه رد الوديعه وقضا الدين وشكر النعمه وابقا
للضرر واشباه ذلك دون ما يعد شكرا له • وثانيهما ما يكون لطفا في ذلك من اعمال
المشروعة من الصلوه والزكوه وغير ذلك لاجل ان هذه الامور انما كانت شاقه لان الله
تعالى جعلها شاقه وكان يمكن ان لا يجعلها علينا شاقه وان يغنينا بالحسن عن القبيح فجرى
ذلك مجرى انزال الالام التي تقتضي استحقاق الاعواض وبمنزلة الجنايات التي تقتضي في الشاهد
استحقاق الارش ويكون ما فيهما من معنى العباده هو الذي يكون شكرا لا يقتضي استحقاق
الثواب وانا قد نبهنا على ان الصلوه مثلا محتمله بامرين احدهما انها شكر لنعمة الله تعالى
وثانيهما انها لطف وايجاب لاخر فمن حيث هي شكر لا يقتضي الثواب ومن حيث هي

لطف يقتضي ذلك ويكون هذا معنى قولنا أن الثواب لا يستحق على الله تعالى على العبادات
أي على هذه الأفعال والتروك من حيث هي عبادة وإن استحق عليها من حيث هي لطف
في الواجبات. فأما القول بأن الثواب واجب على الله تعالى فذلك لا يجوز على الإطلاق
إلا مع التقييد بما يزول معه الإيهام فإنه قد ثبت أن ذلك يوهم أنه قد وجب عليه
لنا من الواجبات ما يشابه الواجبات علينا في الشاهد من شكر النعمة وقضاء الدين ورد
الوديعة فإن هذه الواجبات وجبت علينا لكونها شكر النعمة وقضاء للدين ورد ا
لوديعة لا لتقدم الإنعام ممن وجبت عليه على من وجبت له وهذا بخلاف الثواب
فإنه إنما يستحقه العبد على الله تعالى لتقدم الإنعام منه تعالى على العبد وهذا على حسب
الواجب الذي يوجبه العقل في الأفعال فإن العقل لا يقتضي أن الواجب يجب علينا للغير
لإنعامنا عليه مما لولاه لم يجب ذلك الواجب وإنما يجب علينا الفعل لا لتقدم الإنعام
منا فإطلاق القول بأنه واجب عليه تعالى يوهم أنه لم يكن ذلك بسبب الإنعام منه تعالى
وذلك خطأ وإيهام الخطأ قبيح لا يجوز إطلاقه عليه تعالى. فإن قيل أليس يجب على
الواحد منا لغيره رد الوديعة لتقدم إنعامه عليه بحفظها وما هو طريق إلى استحقاق
ردها ولا يتم ردها إلا به وهو التكفل بها كذلك لا يمتنع أن يجب عليه الثواب
لتقدم إنعامه على العبد بما هو طريق إلى استحقاقه وبما لا يتم إعطاء الثواب إلا به وهو التكليف
قلنا أن رد الوديعة لم يجب لما ذكرته وإنما وجب لكونه رد الوديعة فقط بدليل أنا
متى علمناه رد الوديعة علمنا وجوبها وإن فقد كل أمر يشار إليه مما عداها ومتى لم
نعلم كونه رد الوديعة لم نعلم وجوبها وإن حصل كل أمر يشار إليه مما عدا ذلك

ولو كان وجوب رد الوديعة لتقدم الانعام عليه لوجب على من انعم على غيره بنعمة ان
يجب عليه له حق اخر لتقدم تلك النعمة وهذا لا يصح فان الانعام يوجب الحق على المنعم
بل يجرد الايجاب على المنعم عليه للشكر واخباته. وكيف يصح ما ذكره السائل
والامر ان من لم يقصد الانعام على الغير بحفظ الوديعة ولا خطر بباله او اراد
بذلك المكافاة بمثلها فانه يجب عليه رد الوديعة وان لم يكن تقدم منه الانعام
عليه بحفظها فلم يصح ما ذكره وبذلك يبطل القول بانه وجب عليه ردها على المودع
لانه تقدم من الانعام ما لا يتم الرد الا به وبان بذلك ان استحقاق الثواب عليه تعالى
لا لتشابه ما يجب في العقول. فان معنى ذلك انه تعالى انعم علينا بالنعم الكثيرة التي لا يمكن
احد ان ينعم بمثلها من اصول النعم وفروعها ثم تفضل تعالى بانه ينعم علينا بسبب قبول النعمة
علينا ما هو اعظم واكثر وهو الثواب العظيم والاجر الكبير في جنات النعيم فهذا الافعل
الا انه داخل في سبيل التفضل بل في اعلى الانعام والتفضلات. فان قيل لو لم يجب
الثواب على الله تعالى لحسن منه الاخلال بالثواب ومعلوم ان ذلك قبيح. قلنا ان الله
كان يحسن منه ان يخل بالثواب بان لا يتقدم منه الانعام فاما بعد الانعام منه فان
اخلاله بالثواب يكشف عن امرين يقبح احدهما كون التكليف قبيحا لانه يكون قد فعله لا
ليصل المكلف الى المنافع التي هي منافع للثواب فيكون التكليف اما عبثا واما ظلما ان كان
مفعولا للاضرار بالغير ابتداء وثانيهما انه يكشف عن الكذب في وعده بالثواب للمومنين وهم
القائلون لانعام رب العالمين فهذا القبح عند الاخلال بالثواب لا يرجع الى الاخلال به
وانما يرجع الى ما ذكرناه. وقد بينا ان الاخلال بالفعل اذا كشف عن قبح غيره دل عليه فانه

فان قيل انه لا يصح قولكم ان الاخلال بالفعل اذا كشف عن قبح غيره فانه لا يقتضي وجوب ذلك الفعل
لما فعله من المساحرا اذا اخل بالاجرة فقد اخل بما وجب عليه واما وجب عليه ذلك ان يترك هذا
الواجب وهو لا اجرة يكشف عن قبح الاستيجار قلنا هذا لا يصح لان لا اجرة واحد الامر راجع
اليها لان لا يكشف تركها عن قبح الاستيجار لانه استيجار قد يصح اذا كان غبننا الموت استيجار على
توقع الهوى فان وجبت الاجرة قد اعطى الاسلام حيث لان لا يصح الاستيجار و بعده الهادي

لا يقتضي وجوب ذلك الفعل ولعل ذلك يزداد وضوحا عند الكلام في الوعد والوعيد
والله الهادي فهذا هو الكلام فيما يستند كونه شكرا او كونه لطفا من الواجبات
الشرعية من الافعال. فاما ما يجب اجتنابه شرعا من الزنا وشرب الخمر وغير ذلك
فانما وجب ذلك لقبحه وقد اختلف مشايخنا في وجه قبحه فذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة
انه على ضربين منه ما يقبح لانه منع من الواجب وهو كل ما لا يعلم قبحه الا مبنيا على العلم
بوجوب غيره حتى لولا وجوب ذلك الغير ما علمنا قبحه فان وجه القبح فيه كونه مانعا
من الواجب. وما لا يكون لذلك يكون قبحه لكونه مفسدة. وقد دل الشرع على قبائح مخصوصة
ان ذلك لكونها مفسدة نحو الخمر والميسر فانه يوقع العداوة والبغضاء اللذان يقبحان
عقلا. وذهب الشيخ ابو علي الى ان القبح في قبائح الشرع لكونها مانعة من الواجب فقط
وان كان ابو هاشم قال بمثل ذلك ثم رجع عنه. وانما منع ابو علي ان قبح القبائح الشرعية
لكونها مفاسد لاعتقاده ان فعل المكلف لا يكون فيه مفسدة قال لانه قد ثبت ان
الله تعالى لا يجوز ان يفعل المفسدة لكونها قبيحة فلو كانت في فعل المكلف مفسدة لكان
لا يقع منه قبائح الشرع من الزنا وغيره بل كان يجب ان يصرفه الله تعالى عن ذلك والا
لم يكن مزيحا لعلته. فلما وقع ذلك منه علمنا انها ما قبحت لكونها مفاسد. وقد
قال ابو علي بان ما كان في افعال غير المكلف من المفاسد للمكلف لا بد ان يصرفه القديم
عنها والا قبح منه ذلك التكليف قال واذا ثبت ذلك صح ان القبائح الشرعية ما قبحت
الا لكونها تركا للواجب لانه لا وجه لقبحها سواه. واحتج ابو هاشم

بأنه لا يمكن الإشارة إلى فعل واجب يكون الزنا وشرب الخمر مانعا منه على الإطلاق

فلو كان لا يقبح إلا لذلك لوجب أن لا يعلم قبحهما إلا بعد العلم بوجوب ذلك الواجب

وذلك محال وهذا الخلاف ليس مما يمنع من الصلوة من الأشغال فإنا نعلم قبحه لكونه مانعا

من هذا الواجب نحو البيع وقت النداء ولهذا قال تعالى إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا

إلى ذكر الله وذروا البيع لما كان ذلك مانعا من هذا الواجب. ويمكن أن يقال لأبي علي

إنه يجوز أن يقع المفسدة من فعل العبد ولا يدل ذلك على قبح التكليف منه تعالى لأنه عز وجل قد

نهاه عن ذلك القبيح وزجره عنه وحذره منه فإذا فعله فمن قبل نفسه أتى لا من قبل الله عز

وجل كما أن العبد يقع منه سائر القبائح العقلية ولا يدل ذلك على قبح التكليف من الله

تعالى لحال الاستفساد لو وقع من القديم تعالى أو وقع من بعض من لا عقل له فإن ذلك يدل

على أنه تعالى قد اختار فعل ما يدعو إلى القبيح وذلك قبيح لأن العبد لا يمكنه الانفصال عما

يفعله الله تعالى ولا يمكنه المنع من المفاسد لما يقع من المفاسد في أفعال من لا عقل له. ويمكن

أن يقال لأبي هاشم إنما ذكرته من أنه لو قبح لكونه مانعا من الواجب لما صح العلم بقبحه إلا بعد

العلم بذلك الواجب الذي هو منع منه لا يصح لأن ذلك إنما يلزم فيما يكون وجه القبح فيه دليلا

على القبح. فأما في الشرعيات فإن الدليل على القبح هو النهي من الله تعالى وما يجري مجراه فلم يصح ذلك

وإن كان القبيح ما ذكره أبو هاشم فإنه لا يعقل وجه لأجله يقبح هذه القبائح الشرعية

إلا ما ذكره من كونه مفسدة أو مانعا من واجب لأن ما عدا ذلك من كونه ظلما

أو كذبا أو تكليفا لما لا يطاق أو جهلا أو إضرارا بالنفس أو ما أشبه ذلك من الوجوه

العقلية في القبح لا يصح في هذه القبائح الشرعية ولا يعقل فيها وإلا تبقى إلا ما ذكره وإن

لم يعلم تفصيل ما يمنع من الواجب عمّا هو مفسدة الّا ما علم الله تعالى كما علمنا قبح ذلك
في الخمر والميسر وفي قبح البيع وقت النداء فهذا هو الكلام في تمييز ما يكون لطفًا عن غيره
اذا كان من افعال العباد او تركهما او ما يكون مفسدة عن غيره . واما الضرب
الآخر وهو في تمييز الالطاف والمفاسد عمّا تشتبه به من التمكينات وما يشبهها من فعل الله
تعالى فاعلم ان التمكين واللطف وان اشتركا في انه لابد ان يفعلهما الحكيم تعالى للمكلف
وان التكليف من دونهما يكون قبيحًا وفي كثير من احكام التمكين فانهما يفترقان من وجهين
احدهما ان من حق التمكين من الشيء ان يكون تمكينًا من خلافه حتى لا يصح ان يمكّن الله تعالى
من الحسن الا وهو يمكّن من القبيح . وهذا بخلاف اللطف فانه يكون لطفًا داعيًا الى
الطاعة غير داعٍ الى المعصية حتى انه اذا كان داعيًا الى المعصية كان مفسدة
ولا يصح ان يكلف ولم يمكّن من فعل المعصية اصلًا فصار تمكينه من المعصية وان حصلت عنده
حسنًا ما لم يقصد به فعل المعصية بخلاف ما يدعو الى القبيح فانه يقبح اذا فعل به ما يدعو الى
ذلك وان لم يقصد به الاستفساد عند شيوخنا . وثانيهما انه لا يكون لطفًا ولا
مفسدة الا مع التمكين حتى اذا لم يكن متمكنًا من الفعل ثم فعل به ما يدعو الى فعله لا يكون لطفًا
له ولذلك لو فعل به ما يدعو الى القبيح لا يكون مفسدة والتمكين ليس يصح ان يكون
شرطًا في نفسه وقد دخل في ضمن ذلك التفرقة بين التمكين والمفسدة وعلى هذا الاصل ينبني
الخلاف بين شيوخ العدل بين ما يصح ان يفعله الله تعالى وبين ما لا يفعله ما لمكلف فان التمكين
واللطف يفعله الله تعالى والمفسدة لا يفعلها عز وجل وقد اختلفوا الدلالة في مسائل
نذكر الآن بعضًا من ذلك . منها قولهم ان احسانه تعالى لا يتم في التكليف الا بخلق الولد

الذي لولاه لم يؤمن وما مات الولد الذي قد علم أنه لولاه لما فسد أبوه ولا كفر كما ذكر
تعالى في الغلام وهذا بلا خلاف بينهم والأول من قبيل اللطف والثاني من قبيل المفسدة
ومن فوائد ذلك وبين ما لا يمكن التكليف إلا معه نحو الاستطاعة في الحج وغيره. ومنها
أنهم باتفاق من فوائد تكليف من المعلوم أنه يرد النار وبين تكليف زيد إذا علم من حال
عمرو أنه يعصي لذلك ويرد النار فجعلوه ممكنا والثاني مفسدة للأصل الذي بيناه. ومنها
تبقية الكافر إذا كان المعلوم أنه يؤمن. قال أبو علي يجب عليه تعالى تبقيته وقال أبو هاشم
لا يجب وهو قول قاضي القضاة. حجة أبي علي أن ذلك لطف له في إزالة عقابه
وأيضا فاخترامه يكون مفسدة في أنه لا يتمكن من إزالة عقابه. واعترضه قاضي القضاة
بأن هذا يقتضي أن يكون لطفا في الماضي. قال الشيخ محمود يجوز أن يعني أبو علي أنه كاللطف
لأن الغرض به ليس إلا أن يقوي دواعيه إلى ما كان حسن في تكليفه فيفعله فيتخلص من العقاب
فوجب تبقيته لذلك. وحجة أبي هاشم أن هذا تمكين وابتداء تكليف وقد ثبت أن
ابتداء التكليف لا يجب فكذلك إبقاؤه لأنه ابتداء التكليف في غد فإن تكليفه في اليوم الأول
ليس هو تكليفه في اليوم الثاني بل الثاني تكليف متجدد ولا يشبهان من حيث اللطف أن يقدمه
التمكين كما تقدم. ولقائل أن يقول أن الذي دعاه تعالى إلى تكليفه وهو علمه بأنه
طريق إلى استحقاق الثواب يدعوه إلى تبقيته حتى يبلغه تلك الطريق إلى الثواب والإعاد
على عرضه الأول بتكليفه ليبلغ إلى الثواب بالنقض والإبطال. وأيضا فدواعيه
متوفرة إلى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على تبقيته وغير ممنوع منه فوجب
تبقيته من طريق الدواعي عندنا وعندهم ومن طريق وجوب الأفعال عندهم كما احتج به

بعضهم في وجوب اللطف ٭ وقد ذكر قاضي القضاة انه يمكن ان يقال يجب تبقيته لاجل
ذلك لا لاجل اللطف لكن لاجل التمكين وان لم يرد به ما كان دناه لم يصح ٭ وايضا فان الله
تعالى عند كثير منهم متفضل حليم وان من كرمه وحلمه ان يتفضل بالتكليف تعريضا للثواب
وهو يعلم انه ان لم يخترمه بلغ الى الثواب ثم يخترمه دونه ويحول بينه وبينه ولو بقاه
لوصل اليه لا محالة ولاسيما مع ما طبع عليه قلبه من النزوع الى الشهوات القبيحة و[illegible]
وانه لو شاء لاغناه بالحسن عن القبيح فلو جاز ان يخترمه على ذلك لجاز ان يقال بانه كان يمكن
ان لا يقبل توبته ولا يقبل عذره اذا رجع اليه بعد معصيته فكما انه لا بد ان يقبل توبته
وان كان قد اجترم الجرائم وارتكب العظائم كذلك لا بد ان يبقيه حتى يتوب اذا كان
في علمه انه ان ابقاه يتوب لان الداعي له الى قبول توبته يدعوه الى ما لا يتم توبته الا به
وهو تبقيته وترك اخترامه فهذا ما يمكن ان ينصر به هذه المقالة والله الهادي ٭
ومنها اخترام المومن اذا كان المعلوم منه انه ان بقاه كفر ومات على كفره ٭
فانهم اختلفوا في ذلك ٭ فذهب الشيخان ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة الى انه لا يجب
هذا الاخترام ولا يقبح هذه التبقية وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انه يجب اخترامه
حجة الشيوخ ان تبقيته من باب التمكين وابتداء التكليف وقد بينا ان التمكين من
القبيح لا يقبح وان الابتداء بالتكليف لمن يعلم انه يرد النار لا يقبح فوجب ان يحسن هذه التبقية
وان لا يجب الاخترام ٭ ولقائل ان يقول ان تبقيته له مع علمه بانه يبطل ثوابه ويعصي
ربه ويهلك نفسه نقض لغرضه بالتكليف لانه كان غرضه به الثواب الذي قد استحقه
المكلف فتبقيته مع علمه بكفره لاجلها يعود على غرضه بالتكليف بالنقض والابطال

وقد ثبت انه تعالى ارحم الراحمين ولا حاجة له الى اهلاكه واعطابه وقد صار ناجيا
فكيف يقال بانه يفعل به ما يهلكه ما قد استحقه وهذا ابعد من الكرم والجود ولا سيما مع
وعده تعالى بانه لا بد ان يدخل المؤمنين جنات تجري من تحتها الانهار فان ذلك يقتضي انه عز وجل
لا بد ان يبلغهم الى ما قد وعدهم والا كان الوعد كذبا تعالى عن ذلك علوا كبيرا ۰ وايضا
فان هذا التكليف الباقي الذي يلزم معه يجري مجرى تكليف زيد اذا علم ان عمرا يكفر عنده
ومجرى تكليف زيد فعلا اذا علم انه يعصي في فعل اخر وكما ان ذلك لا يفعله تعالى لانه مفسدة
عند شيوخنا بالاجماع ولانه يعود على غرضه بالتكليف بالنقض والابطال كذلك في مسئلتنا
بل ذلك فيها اولى واحرى لانه قد استحق من الثواب ما لولا تفسيقه لوصل اليه لا محالة فلا
يجوز ان يحبط نفسه بهذه التبقية والله الهادي ۰ وحجة الشيخ محمود بن الملاحمي
كالذي ذكرناه لانه قال بانه يجري مجرى المفسدة وينقض الغرض بالتكليف الاول وهذا
بخلاف من ظاهره الايمان وباطنه الكفر والعصيان فانه يجوز ان يبقيه تعالى وان علم انه يظاهر
بالكفر والعصيان لانه لم يستحق بعد شيئا من الثواب فيكون مفوتا عليه ولا تكليفه جار مجرى
المفسدة له في الاول لان التزامنا في ذلك لانه كان لا يجري عليه احكام الكفار فصار ب
تجري عليه وهذا جائز لان ذلك جار مجرى الحد لانه حتى اجريت عليه الحدود والعقوبات
في الدنيا الا ترى ان الفاسق قد يزني ويشرب ويسرق ولا يحد لفقد العلم بذلك لم يجري
عليه ذلك عند ظهوره او شهادة من يشهد به ولا يكون ذلك قبيحا في حقه فكذلك في مسئلتنا
ولذلك فان ذلك يخالف حكم المؤمن باطنا وظاهرا اذا علم الله تعالى انه ان بقاه فانه
يفسق ثم يتوب ويؤمن فانه لا يجب اخترامه ويجوز تبقيته لانه يجوز ان يستحق مثوبته

وايمانه بعد ذلك الذي ما فات عليه يستحقه من ثوابه ولا سيما على قولنا ان طاعاته
تعود مؤثرة في استحقاق الثواب بعد توبته على ما سنفصله في التوبة ان شاء الله تعالى
بخلاف ما لو ثبت انه لا يستحق شيا من الثواب لاصراره او يستحق دون ما كان يحصل له او لا
فان ذلك لا يفعله القديم تعالى لان الداعي له الى التعريض لنيل العالي من الثواب
يدعوه الى اخترامه لان لا يفوت عليه ما ينال من ذلك وعلى هذا ينبغي ان يتاول الايات
في القران نحو قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم على ما ذكر من انهم قوم من
اليهود كانوا قبل البعث امنوا بمحمد فلما بعث كانوا منافقين ولم يكن ايمانهم حقيقيا وكذلك
قوله ان الذين امنوا ثم كفروا يكونون في المنافقين كما ذكره العلماء. وكذلك في قصة بلعم
وقصة ابليس وايمانه ان ذلك يكون ايمانا غير حقيقي بل نفاقا فهذا هو الجري للقول في
هذه المسئلة والله الهادي. ومنها الحاقهم في تقوية الشهوة التي عندها يقع
وكان لا يقع من دون هذه الزيادة قال ابو علي لا يحسن هذه الزيادة ولا يفعلها وما يقع
من المعصية عند قوة الشهوة كان يقع من دونها وقال ابو هاشم لا يقبح هذه الزيادة
وكذلك تبقية ابليس وتمكينه من الوسوسة قال ابو علي لو كان يفسد به احد ما ابقاه الله
او كان لا يمكنه من ذلك. وقال ابو هاشم يجوز ان يفسد به ولا يقبح تبقيته ولا تمكينه
من ذلك وحجة ابي علي ان ذلك مفسدة والمفسدة قبيحة والله تعالى لا يفعل
القبيح وحجة ابي هاشم ان ذلك زيادة مشقة تجري مجرى ابتداء التكليف للتعريض
للثواب وحجة ابي علي ان هذه الشهوة الزائدة والتمكين لابليس من ذلك الدعا
لكون مفسدة لانا لا نعني بالمفسدة الا ما يكون المكلف معها اقرب الى فعل القبيح مع
ما كلف تركه وترك ما كلف فعله مع تمكينه

في حال الفعل والترك وهذا المعنى حاصل في ذلك فكان قبيحا لا بفعله القديم تعالى فاذا

فعله واختار المكلف عنده المعصية علمنا انه كان يختار من دون هذه الزيادة ومن

دون ذلك الدعا ويمكن الاعتراض على ابي علي ان الله تعالى حكى عن ابليس انه يقول في الآخرة

وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فبين انهم قد ضلوا بسببه

ولانه لو لم يكن يضل عند دعايه احد لكان لا معنى لله تعالى في ذكره تعالى في ذكر

اهل النار وقولهم ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا

ويمكن الاعتذار لابي علي بانه يمكن وقوع الضلال عند دعايهم على وجه كان يقع من دون

دعايهم ويكون المكلف يقع ذلك منه سوا دعوا او لم يدعوا • ويمكن الاحتجاج لابي

علي بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وبقوله كلا ان الانسان

ليطغى ان راه استغنى • وبقوله ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر

بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فبين انه منع المفسدة وان كان التكليف معها اشق ❀

وكذلك قصة الغلام الذي قتله موسى عليه السلم انكر لان بقاه مفسدة وان كان لو بقي لكان

التكليف اشق • ويمكن الاعتذار لابي هاشم بانه يمكن انه انما منع من الغنا المخصوص ومن

بقا الولد لان التكليف معه اشق والثواب عليه وعلى غير الاشق على سوا من غير زايد ❀

وكذلك انما منع من بقا الغلام لان ثواب ابويه مع بقايه ومونه سوا والتكليف مع

بقايه اشق فيكون مفسدة مع هذا دون ان يكون ذلك الغنا وبقا الغلام مفسدة في

تكليف ثوابه اكثر لانه يجوز التعريض لتلك الزيادة فافترقا • ولقايل ان يقول

اذا كان الغرض بالتكليف هو تمكين المكلف من الثواب وتعريضه له وكل ما لا يتم
ذلك التكليف الا به كالآلات والشهوة والنفار يكون في الحسن جاريا مجراه وكل ما لا يتم
التكليف من دونه ولكنه معه يكون اقرب الى فعله او اختيار عنده فعله فان ما يدعوه تعالى
الى التكليف يدعوه الى ذلك وكل ما يكون معه اقرب الى ان لا يفعل ما كلف او يعصى به نحو
زيادة الشهوة وتمكين ابليس من الدعا على ذلك الوجه فان ما دعاه الى التكليف يصرفه عن فعل
ذلك الذي يستبعده الا ان يفعله تعالى مع رفعه للتكليف وهذا اقوى قول للشيخ
ابي علي ولا يشبه ذلك ما اذا علم الله تعالى انه اذا بعث رسولا لشرع كان ذلك باعثا
على حرب المكذبين له فان هذا الفعل لا يكون مفسدة لان المفسدة انما تكون مع التمكين
وهذه البعثة فهذا التي هي تمكين من التكليف بالشرعيات من حيث لا يمكن الشرعيات الا
بعثته التي اصلا تجري مجرى الفعل الذي هو تمكين من التكليف بحيث لولاه لما صح التكليف اصلا
وهذا خلاف ما لو علم الله تعالى انه اذا بعث رسولا اخر يدعو الى مثل ما دعا اليه الاول
جاز به المكذبون له بعدا بما بهم فان هذا يكون مفسدة ولا يبعثه الحكيم تعالى ● ويمكن
ان يقال ويكون مفسدة اذا علم ان محاربته ممن هو كافر بتلك الشريعة اصلا لان بعثته
قد دعت الى فعل هذا القبيح الذي كان يمكن ان يفعل وان لا يفعل ● ويحتمل ان يقال لا يكون
مفسدة في حق من هو كافر لانه ليس فيه تمكين من الحرب وان لا الجانب الا به وهذا اولى وبذلك
يتم الكلام في هذا الضرب وبتمامه يتم الكلام في الموضع الخامس وهو فيما يشتبه باللطف
والتمييز بينه وبين غيره ● واما الموضع السادس وهو في بيان اقسام اللطف
واحكام كل قسم منه على التفصيل ● فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في بيان انواع

الالطاف والمصالح. وثانيهما الكلام في كل نوع منها. اما الموضع الاول وهو
في بيان انواع الالطاف والمصالح. فاعلم ان المصالح الدينية نوعان احدهما من فعل الله تعالى
والثاني من فعل غيره وفعله تعالى نوعان مضار ومنافع والمضار نوعان امراض وغير امراض
وغير الامراض انواع الاجال والغلا وغيرهما. والمنافع نوعان احدهما ما يخص المكلف
نحو الصحة وما اشبهها. وثانيهما الاخصة وذلك انواع نحو الرزق والرخص والخصب
وغير ذلك فينبغي ان نتكلم في جميع هذه الانواع الخمسة وهي الامراض وما يتصل بها والاجال
والغلا والرخص في جملتها وان كان من قبيل المنافع التي الكلام فيها واحد ثم الارزاق
والخصب والصحة تدخل في ضمن ذلك ثم نتبع ذلك بما يكون من المصالح من افعال العباد
فهذه هي المصالح الدينية والله الهادي. واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع
منها فنحن نتكلم فيها على الترتيب الذي ذكرناه اولا والله الهادي.

النوع الاول

من المصالح الدينية الامراض والالام

والكلام منها يقع في الامراض والالام في مواضع. احدها الكلام في اضافتها الى الله تعالى. وثانيها الكلام في حسنها
وثالثها الكلام في وجه حسنها. ورابعها الكلام فيما يستحق عليها. اما الموضع
الاول وهو الكلام في اضافتها الى الله تعالى فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف.
اما الموضع الاول كمذهبنا ان الامراض من فعل الله تعالى وهذا هو مذهب اهل الاسلام
كافة وذهبت الطبايعية الى انها تحصل بتاثير الطبايع وغلبتها من الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وليس هو ما ذكره من هذه الاعراض بل هي طبايع وامور معنوية

جزئيه ومركبه وربما مالت المطرفية الى هذا القول . وذهبت الثنوية الى الامراض
حصلت بتأثير الظلمة بناء على انها من قبل الاشرار وان الشر لا يكون الا من الظلمة . وذهبت
المجوس الى انها بتأثير الشيطان وهو اهرمن عندهم بناء على ان الشرور كلها منه وربما ذهبت
اليه المطرفية فثبت الموضع الاول . واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف . فالذي يدل على ذلك ان الامراض محدثة وكل
محدث يحتاج الى محدث ومحدثها لا يكون الا الله تعالى . وهذه الدلالة مبنية على ثلثة
اصول اما الاصل الاول وهو انها محدثة فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انها امور
زائدة على الاجسام والثاني انها محدثة اما الموضع الاول وهو انها امور زائدة
على الاجسام فالذي يدل على ذلك انها لو كانت هي الاجسام لوجب في كل جسم منها ان يكون
مريضا وكان ذلك لا يختص الحيوان دون الجمادات . وايضا فانها تتجدد وتزول
والجسم على حالته . وايضا فانا نقدر على الالام التي هي من جنس الامراض ولا نقدر
على الاجسام . وايضا فان الاجسام مشتركة في كونها اجساما ومفترقة فيما ذكرناه
فلا بد ان يكون ما افترقت فيه امرا زائدا على ما اشتركت فيه والا كانت قد اشتركت
وافترقت في حكم واحد وذلك محال فثبت بذلك انها ليست هي الاجسام . واما الموضع
الثاني وهو انها محدثة فالذي يدل على ذلك ما قد مر من انه يجوز عليها العدم
والبطلان والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان . واما الاصل الثاني وهو ان كل محدث
يحتاج الى محدث فقد تقدم بيانه وبذلك يبطل قول الطبائعية والمجوس والثنوية والمطرفية
واما الاصل الثالث وهو ان محدثها ليس الا الله تعالى فالذي يدل على ذلك انها لو لم يكن

من فعل الله تعالى لكانت من افعال القادرين من العباد لانه لا فاعل الا الله تعالى او العباد
لما قدمنا انه لا ثاني لله تعالى ولا يجوز ان يكون من افعال القادرين من العباد لوجهين احدهما
انه كان يجب ان تحصل بحسب قصودهم ودواعيهم وتنتفي بحسب كراهتهم وصوارفهم ومعلوم
انها تحصل وان كرهوا حصولها في انفسهم واولادهم وتنتفي وان احبوا حصولها في اعدائهم
الوجه الثاني انها لو كانت من افعال العباد لم تخل اما ان تكون من افعال المرضى في انفسهم
او من فعل غيرهم فيهم ومحال ان تكون من افعالهم في انفسهم لمثل ما قدمناه اولا ومحال
ان تكون من فعل غيرهم من العباد فيهم لانه لا يخلو ان يقال يفعلونها في غيرهم اختراعا او لا
ومحال ان يفعلوها اختراعا لان الواحد منا لو قصد الى اختراع الالام في غيره لتعذر ذلك
عليه على قدرة واحدة وطريقة مستمرة ونعلم ذلك باضطرار كما نعلم باضطرار انه
يتعذر عليه تحريك الاجسام البعيدة منه من غير آلة ولا سبب. ومحال ان يقال يفعلونها
في غيرهم لا على سبيل الاختراع لان ذلك لا يصح الا باستعمال محل القدرة في الجسم الذي يحدث
فيه الالم او استعماله بالمماسة لما ماسه ومعلوم ان الواحد منا يجد الالام العظيمة
بالحمى والصداع وغير ذلك وان لم يحس بمماسة غيره له ونعلم ذلك ضرورة ولا يجوز مع ذلك
ان يكون بفعل احد من القادرين من العباد تبين ذلك ويوضحه ان الالام اما ان يكون
متولدة عن التفريق لبنية الحيوة كما ذهب اليه الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة او يكون
هي نفس التفريق والوهي لبنية الحيوة وايهما كان فانه لا يحس بمماسة من احد لتفريق بنيته
وان كان يجد الالام العظيمة بالصداع وغيره والنسا وغيره فبان بذلك ان الامراض الحادثة
الالام التي هي الامراض الحادثة انما تكون بفعل الله تعالى. فان قيل اما

ذكرتموه وقع على اثبات الالم في نفسه عرضاً يحل الجسم وانه نوع سوى سائر انواع الاعراض
فبينوا ذلك ليتضح ما ذكرتم. قلنا ان الالام من اجلى المدركات واظهرها فان كل
عاقل يعلم انه يحس بالالام عند الحمى والصداع ووجع الضرس وغير ذلك ولا يخفى ذلك
على الصبيان المميزين فضلاً عن العقلاء البالغين. فاما القول بانه امر زايد على الاجسام فقد
تقدم بيانه. واما انه امر يختص المحل فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم ضرورة التفرقة
بين العضو الذي فيه الالم وبين غيره من الاعضا ولهذا يجد المصدوع التفرقة بين راسه
في الالم وبين ساير بدنه ومن معه عرق النسا فانه يجد التفرقة بين اعالي بدنه واسفل بدنه
وكذلك من معه وجع الضرس يجد التفرقة جلية ظاهرة فلو كان الالم راجع الى الجملة
لم يصح فيه هذه التفرقة. فاما هل هو التفريق او غيره. فقد اختلف شيوخنا في ذلك
فذهب ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة الى انه امر زايد على التفريق لبنية الحيوة وذهب
الشيخ ابو اسحق بن عياش الى انه هو التفريق لبنية الحيوة وزوال الاعتدال وهذا القول
هو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي. وحجة قاضي القضاة ان الالم يدرك بمحل الحيوة في
محل الحيوة ولهذا نعلم ضرورة ذلك منه ونفرق بينه وبين غيره في ذلك فلو شاركته الحرارة
في انها تدرك بمحل الحيوة فانها تفارقه في انها تدرك في غير محل الحيوة. قالوا ولهذا
قلنا ان اللذة هي الالم لما شاركته في ذلك وانما تفترقان بان الشهوة تعلق باحدهما وتكون
لذة والنفار يتعلق بالاخر فيكون الما وقد ثبت ان الافتراق لا يدرك اصلاً فضلاً عن
ان يدرك بمحل الحيوة في محل الحيوة ولهذا متى افترق الجسمان في مكان متقارب فانه لا يعرف
بينهما الحاسة البصر ولا الحاسة اللمس فلا يصح ان يكون هو الافتراق. وايضا

فقد ثبت ان المصدع ومن معه وجع الضربان او غير ذلك يجد الالام العظيمة من دون
تفرق وان كان تفرقها فانها حاصلة لا بحسبه فانه لو قطع من يديه اشياء او غرز بالابر
الكثيرة فيه فان ما ذكرناه من هذه الالام تزيد على ما يوجد عند ذلك التفرق من الالام
واذا كانت لا تحصل بحسبه كان ذلك من ابلغ دليل انه ليس هو التفرق لنفسه الحسوه هـ
وحجة محمود انه لو كان زائدا على التفرق لصح ان يوجد تفرق بنفسه لحصوله وان لم
يوجد الالم او يحصل الالم من دون التفرق لنفسه لحصوله. ويمكن ان يقال انما لم يوجد
من دون التفرق لانه متولد عن التفرق فما لم يحصل السبب لا يحصل المسبب هذا في افعال
العباد والا فقد جاز حصوله من دون التفرق لما بيناه في المصدع وغيره. ويمكن ان
يقال لحد ولا ان يتميز عن الافتراق ثم يقال بانه متولد عنه لانه لا بد ان يتميز السبب
عن المتولد وما ذكروه في وجع الضربان وصاحب الصداع لا يصح لانه لا بد من تفرق هناك
في بنية الحيوة والواحد منا اذا وضع يده على راس المصدع يجد الضربات الكثيرة
بحسب ذلك. ويمكن الاعتذار لابي هاشم بان ما يتصور من التفرق في الراس او في اصول
الضربان ليس هو بحسب الالام العظيمة بل اكثر من تقطيعات البدن بالسكين لا يقاوم
تلك الالام مع انها اوضح واتم مما يتصور من تفرق الراس بالصداع والتفرق بوجع
الضربان فهذا ما يمكن به نصرة كل واحد من القولين وبذلك يتم الكلام في الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو في حسن الالام فالكلام منها يقع في موضعين احدهما
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما
ذهب اليه المخالف. اما الموضع الاول فمذهبنا ان الالام اصلا حسنة وهو مذهب

ولقائل ان يقول [illegible]

اهل الاسلام كافه. وذهبت الثنويه الى قبح الالام على الاطلاق. وذهبت الطبايعيه
والملحده والتناسخيه والمجوس والمطرفيه الى قبح هذه الامراض خاصه وان لم يقولوا بقبح
الالام على العموم. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحه ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك ان هذه الامراض من فعله تعالى كما تقدم
وافعاله كلها حسنه كما تقدم وسنبين بطلان ما تقوله الثنويه ان شا الله تعالى.
واما الموضع الثالث وهو في وجه حسنها فالكلام منه يقع في ثلثه مواضع احدها في حكايه المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحه ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في
ابطال اقوال المخالفين اما الموضع الاول وهو في حكايه المذهب وذكر الخلاف فينبغي ان يذكر
اختلاف الناس في حكم الالام في القبح والحسن ثم نبني على ذلك الخلاف في وجه الحسن في الامراض
وما يفعله الله تعالى. واعلم ان الناس اختلفوا في الالام فذهبت الثنويه الى انها كلها قبيحه
كما تقدم عنهم وذهبت المجبره الى انها كلها حسنه من المحدث لها لانه ليس بحكيم ولا نهي
وقال قوم تحسن على كل حال واختلفوا فقال بعضهم لا تحسن الا للاستحقاق اصلا وهو قول البكريه
واصحاب التناسخ وقال مشايخنا ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاه وغيرهم لا تحسن الالام الا
لاحد امور ستة وهو الصحيح احدها ان يكون مستحقة. وثانيها ان يكون مفعوله لنفع
يوفي عليها. وثالثها ان يكون مفعوله لدفع ضرر اعظم منها لا يندفع من دونها. ورابعها
ان يكون مفعوله لظن النفع او دفع الضرر. وخامسها ان يكون مفعوله على وجه الدفع.
وسادسها ان يكون مفعوله على مجرى العاده ويجري مجرى فعل الغير فالاول كالعقوبات
والثاني كاتعاب النفس في التجارات والثالث كالفصد والحجامة وقد دخل فيه المعلوم والمظنون

وهو الرابع • والخامس نحو ان يقصد زيد دفع عمرو عن نفسه فيؤول الى قتله • والسادس نحو ما
يفعله الله تعالى من الفجيعة في النار او الثلج فانه انما يحسن لما جرت به العادة والا فالعوض
على المتلف وهو لا يوفي بذلك والاكان الالم قبيحا منه • واختلف شيوخنا فيما يفعل بالعمرو
من القتل على وجه الدفع قال ابو هاشم يحسن للدفع وهو الصحيح وقال ابو علي يحسن للاستحقاق
قال فقد استحق القتل بقصده له • واختلفوا ايضا في وجه اخر فيما يحسن للاستحقاق فقال
ابو هاشم يقوم ظن الاستحقاق مقام العلم • وقال القاضي لا يحسن الا مع العلم بالاستحقاق
وهو الصحيح واختلفوا في الضرر اذا صار حسنا قال ابو هاشم يخرج عن كونه ضررا وقال
قاضي القضاة لا يخرج عن كونه ضررا وهو الصحيح • واختلفوا ايضا في الالم اذا حسن عند الدفع
وعند طلب النفع قال ابو هاشم حسن لاجل الظن لاحدهما او لهما وقال ابو علي لا يحسن اذا
كان مظنونا الا السرور فاما ما يقبح من الالام فاختلفوا فقال ابو هاشم لا يقبح الضرر
الا لكونه ظلما او عبثا • وقال ابو علي لا يقبح الا لكونه ظلما وما يظن انه يصفه العبث هو
ظلم • واختلفوا في قبح الظلم قال ابو علي وابو هاشم انما يقبح بشرط ان يكون فاعله عالما
بكونه ظلما او متمكنا من العلم بذلك وهو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي • وذهب
قاضي القضاة الى انه يقبح بغير شرط وان الشرط انما يشترط في استحقاق الذم فقط وقال في
الاحسنية انه يقبح بالارادة وقد بينا ان ابا هاشم ذهب ايضا الى ان الضرر يقبح لكونه ضررا
فهذا الفصل الخلاف في الالام على الجملة • فاما اختلاف الناس في وجه حسن الامراض
فذهبت الحشوية الى انها حسن لانها واقعة ممن ليس تحت رسم ولا نهي • وقال ابن الراوندي

يحسن لدفع الضرر. وقالت البكرية واصحاب التناسخ يحسن للاستحقاق. واختلفوا في امراض
البهائم فقالت البكرية لا تألم ولا تدرك الالم اصلاً. وقال اصحاب التناسخ بالم الا انها
استحقته على اجرام سلفت من النفوس في هياكل سوى هذه الهياكل ثم نقلت الى هذه
الهياكل وعوقبت فيها والتزم اخذها وكان من الملحدة وربما قالوا انها لا لاحد وبسقوط
التكليف عند تكامل الصلاح. واختلف المتكلمون فيما يحسن من الامراض والالام من جهته
تعالى. فذهب ابو هاشم الى انها تحسن لا لمجموع امرين وهما العوض والاعتبار الذي هو اللطف
سواء كان للمولم او لغيره وهذا هو قول قاضي القضاة الا انه قال لا بد من ان يكون الالم هو
الاعتبار حتى لو لم يكن مكلف يعتبر ما حسنت الامراض ابدا والعوض تبع لذلك وهو الصحيح
وذهب ابو علي الى انه يكفي في حسن الامراض العوض المستحق على الله تعالى. وذهب بعض الشيوخ
الى انه يكفي فيها الاعتبار ويروى ذلك عن عباد الصيمري وذهب بعض الشيوخ الى انه يحسن
وان تعرى عن العوض والاعتبار معا. وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انها تحسن للعوض والاعتبار
وتحسن ايضا للاستحقاق بان تكون عقوبة للعاصي ويروى ذلك عن بعض اهل البيت عليهم السلم
وهو قول ابي علي اعني انها تحسن عقوبة. واختلفوا اذا كان في مقدوره تعالى منفعة او لذة
تقوم مقام ذلك الالم في كونها صلاحا له او لغيره فقال ابو هاشم يكون بمنزلة من له لطف
في لذتين لان الالم عليه العوض يصير لذة. وقال جماعة من البغداديين لا يجوز فعل الالم وهو الذي
اختاره الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وهذا تفصيل الخلاف في الالام والله الهادي
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
اما ان الالام تحسن لاحد الامور الستة فالذي يدل عليه ان كل عاقل يعلم بضرورة عقله

حسن التعب والنصب في الاسفار لطلب العلوم والارباح سواء كان ذلك النفع معلوما او مظنونا
ولهذا استحق المدح على ذلك فلولا انه حسن للنفع لما صح ذلك فيه هذه القضية • ولذلك كان الواحد
منا لحسن منه ان يدفع المضرة عن نفسه اذا ظهرت اماراتها بالقصد والتحامل عليه ذلك ولهذا
يمدحه العقلا على ذلك ويقومونه على الاخلال به فلولا انه واجب دفع المضرة بالالام التي دونها
والالام تصحب بها هذه القضية ولذلك كما نفعل على وجه الاستحقاق فانه حسن ولهذا احسن منا ذم
المسي على اسانه وان كان ذلك كما نعمه وصوره • ولذلك فان العقلا يعلمون بضرورة العقل انه
متى لم يدفع مضرة زيد الا بقتله انه حسن قتله ولهذا العقلا يعلمون حسنه لذلك دون استحقاقه
ولو كان لاستحقاقه لذلك وجب ان حسن وان كان زيد ابدا مع ضرورة لانه مستحق لذلك ومعلوم خلافه
ولذلك فانه حسن ما يفعله الله تعالى من الالم عند القا الظالم المضرة في النار او الثلج لانه لا يفعل
الا لحسن ولا وجه لحسنه الا انه لجريان العادة به على وجه لا لحسن بعضها الا على ذي
او ما نسبه ذلك كثبت ما ذكرناه في ذلك • واما ان الضرر يقبح لكونه عبثا كما يقبح لكونه ظلما
فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم ان من استاجر غيره لينزح عليه الهوى لا لمنفعه له فان تلك
المشقة تخرج عن كونها ظلما ويكون قبيحة لكونها عبثا وهكذا من خلص غيره من الغرق يشرط ان
يلتزم به مدة فانه يكون عابثا بذلك مستحقا للذم وان كان قد خرج بالمنفعة العظيمة وهو الخلاص
من الغرق عن كونه ظلما وهكذا اذا من اوصل الى غيره مشقة لاجل منفعة كان يمكن ايصالها من دونها
فانه يكون عبثا ولهذا قلنا بان العبث الفعل الواقع من العالم به لا لغرض او لغرض كان يمكن من
دون ذلك الفعل ولهذا يذم العقلا من صرف الدراهم بالدنانير ليشتري بها ما كان يمكنه ان يشتريه
بالدراهم من دون الدنانير لما كان يمكن ذلك من دون صرفها بالدنانير وليس فيها زيادة فايده

ولذلك من سافر ليربح في العشرة درهما وذلك مما يملكه في بلده لا لمزيد فائدة فانه مذموم
على ذلك لكونه عبثا. واما ان الامراض لا تحسن الا للعوض والاعتبار فالذي يدل
على ذلك انها لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة وذلك لا يجوز. وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول وهو انها لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة فالذي يدل على
ذلك انها لو خلت عن العوض لكانت ظلما فانها تكون ضررا لا نفع فيه على هذا القول ولا دفع
ضرر معلوم ولا مظنون لاستحالة الضرر عليه تعالى ولا الاستحقاق لما نبينه ان شاء الله تعالى وليست
في الحكم من جهة المضرور لانه ما حمله تعالى على ذلك ولا هي في الحكم من جهة غيره نحو عبد الله على
تحت(?) ينزل منزلة من القي به في النار لانه ليس هناك احد عرض المريض لذلك وهذا هو معنى الظلم
وقد بينا ان الظلم قبيح. وكذلك فانها لو خلت عن الاعتبار لكانت عبثا لانها تكون مفعولة
لغرض وهو العوض وكان يمكن حصوله من دون هذا المرض فانه كان يمكنه عز وجل ايصاله
اليه من دون ان يمرضه وليس هناك ما يدعوه الى ايلامه بل هو صارف له عن احداثه وقد بينا
ان العبث قبيح فثبت الاصل الاول. واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز عليه تعالى
فالذي يدل على ذلك ما قد بينا من انه تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك الموضع الثاني
واما الموضع الثالث وهو في ابطال اقوال المخالفين. اما قول الثنوية ان الالام تقبح
لكونها مضار فقد بينا بطلانه وبه يبطل ما يذهب اليه ابو هاشم من ذلك وان كان قوله يفارق
قولهم لانهم لا يجوزون خروجه عن القبح وابو هاشم يجوز ذلك وان كان قاضي القضاة استبعد
ان يذهب احد الى ان كل ضرر قبيح لما يعلمه من حسن اتعاب النفس للمنافع ودفع المضار المعلومة
والمظنونة ضرورة. واما ما ذكره ابو هاشم في البغداديات ان الالم يقبح لكونه ضررا

وإذا أحسن خرج عن كونه ضررًا ه فقد احتج على ذلك بأن من باع ثوبه بثمن مثله لا يقال
أضرّ بنفسه لما خرج بالمنفعة عن كونه ضررًا ه ويقال في الطاعات بأن فاعلها أضرّ بنفسه لما
خرجت بالثواب عن كونها ضررًا وكذلك فيمن احتجم لدفع مضرة عظيمة لا يقال أضرّ بنفسه
والجواب عن ذلك أن ما ذكره لا يصح لأن كل عاقل يعلم ضرورة أن ألمه بالحجامة والفصد
وإن كان لمنفعة أو دفع مضرة وكذلك في جميع الآلام والمضرة فإن ما يحصل عقيب ذلك
من المنافع أو دفع المضار لا ينافي الألم ولا يجري مجرى الضد له فلا يجوز أن يقال بأنه يخرج
عن كونه ألمًا ه وأيضًا فلو صحّ أنه ضدّ له فإنه لا يصح أن يخرجه عندهم عن كونه ألمًا لأن
ذلك إن كان لما يقترن به من النفع فهو لا يخرجه عن كونه بأن يعري عن المضار على الإطلاق
وإن كان ألمًا مباحًا لم يصح أن يخرج عن ذلك على قولهم بأنه ذات في العدم وكيف يصح
ما ذكروه في ذلك ه وأيضًا وكان يلزم تحمّل فيمن مشقة الدول الكربة أو السفر والتعب
لرجاء منفعة لا يحصل أن لا يحسن لأنه لم يخرج عن كونه ألمًا على قوله ه فإن قيل إنه
يتغير حال المشقة والتعب ولا يكون ضررًا بطل ذلك بأنه كان يجب أن يغيّر بكثرة السرور
وقلته ومعلوم خلاف ذلك ه وأيضًا كان يجب أن يكون العقاب بالنار ولهبها غير محسوس
ولا مضرة على العاصي لأنه حسن منه تعالى ومعلوم خلاف ذلك ه وقد اعتذر أبو هاشم
بأن التذاذ العصاة بالمعصية يخرج العقاب عن كونه ضررًا وهذا القول قبيح جدًا لأنه يعلم
بالضرورة من الدين أن العقاب بالنار أعظم المضار فكيف يصح هذا القول ه وقد ألزمه
قاضي القضاة قبح عقاب اليهود والنصارى وغيرهم من أهل النار وبلادة الفاسد على
عاداتهم لأنها مشاق عظيمة ولا سيما رهبانية النصارى ومعلوم خلاف ذلك

ويمكن ان يقال ان ابا هاشم انما اراد بذلك انه لا يسمى ضررا لما فيه من النفع او دفع
الضرر كما انه قد يسمى دوان النفع ضررا ومتى حمل على ذلك فان الخطاب في هذه المقالة
وكانت خلافا في العبارة فان الصحيح انه يسمى ضررا لان اهل اللغة يسمون ما يقع من
التعب لطلب العلوم والارباح ضررا. وكذلك يسمون ما يقع عند الفصد والحجامة الما
وان كان معقولا لما ذكره. واما ما ذهب اليه المجبرة فهو قول فاسد لما قدمنا ان القبح
يقبح لوقوعه على وجه. واما ما ذهب اليه اهل التناسخ اما اثباتهم للارواح
وتنقلها فقد بينا ان الانسان ليس الا هذا اللحم والعظم المصور هذه الصورة الآدمية
دون ما زاد عليه مما تثبته الملحدة افحمهم الله تعالى ولا تصح ما فرعوا عليه من ذلك
واما قولهم ان الالم لا يحسن الا مستحقا فمحال لوجوه كثيرة احدها انه كان يجب
فيمن لا يستحق العقوبات من الصبيان والبهائم ان لا يمرض ومعلوم خلافه. ومنها انه
كان يلزم لعظيمه فضلا عن عفوه من الانبيا والمعصومين من الائمة ان لا يمرضوا وهذا
محال بل كان يجب اذا مرضوا ان يجوز لعنهم وسبهم والبراءة منهم لانه ما جاز عفوهم
بالمرض الا وهم يستحقون ذلك وذلك محال. وايضا فكان يجب اذا تاب المريض
واخلص لله تعالى التوبة ان يزول مرضه ومعلوم انه قد يشتد مرضه حتى يفضي به الى الموت
وايضا فكان يجب ان لا يكون في التكاليف ما هو شاق لان اول التكليف يجب ان لا يكون
شاقا لانه لم يتقدمه معصية وكذلك سائر التكاليف تجري مجرى ذلك لانه ليس هناك حالة
يكلف يكون الشاق عقوبة عليه. وهذا يخرجهم الى مذهب اخوانهم من القرامطة من انه
لا تكليف ولا عبادات واجبة بل جا الشبهة النفس وتربيته هو الفعل الحسن وهذا الانسلاخ

عن الدين جملة • ويلزمهم على القول بتنقل الارواح ان لا يكون للانسان حالة موت ومن قال بذلك
كفر وان كان هو قول القرامطة افحمهم الله تعالى • وايضا فكان يصح من احدنا ان يتولى
نفسه لطلب العلوم والارباح لانه غير مستحق لذلك • وايضا فلو كان الواحد منا في هيكل
قد عصى فيه اولا لوجب ان نعلم انه كان كذلك وان لم نذكر ذلك فانه يستحيل ان يكون
الواحد منا فاضلا في بلد من البلدان او امرا فيه من الزمان ثم ياتي عليه حالة فوقها كامل
العقل ولا يذكر ذلك • واما ما ذهبت اليه البكرية من ان الاطفال لا يالمون فهو خلاف
الضرورة لان كل عاقل يعلم انه كان يالم بالامراض والصداع وغيره والنسا ان كان وغير ذلك
كما يعلم انه كان يجوع ويشبع ويعلم انه كان يسر ويغتم وانه كان يالم بالنار وبالحجامة
والفصد ويهرب من ذلك لما يلحقه من مضرته • وايضا فان العاقل انما يدرك الالام بحواسه
لا بعقله وقد شاركه الطفل في الحواس فيجب ان يشاركه في ادراك الالام • وايضا فلو صح
ما ذكروه لوجب ان يكون قطع اعضا الطفل وطرحه في النار وقطع راسه بمنزلة تحريك يده
وكان يجب ان لا يستحق فاعل ذلك ذما ولا عقابا وان لا يلزم القود ولا القصاص وكل
ذلك محال • واما قول من قال لا يحسن الالم الا لدفع الضرر فذلك لا يصح لان ذلك الضرر
المدفوع في حق المريض ان كان من عند الله تعالى فيجب منه تعالى ذلك المرض لانه كان يمكنه ان يدفع
عنه ذلك الالم من الضرر دون المرض بل كان يصح ان يدفعه بالمرض لان له فيه منفعة وهو
العوض على ذلك الغير بخلاف المرض فانه مانع من تلك المنفعة • وان كان ذلك الضرر المدفوع
من قبل الله تعالى لم يصح ذلك لانهما ان كانا صلاحا فلا بد ان يفعلهما تعالى ولا بد مع احدهما
ما الاخر فان الذي يقتضي ان يفعل احدهما يقتضي ان يفعل الاخر • وان كانا فسادا

وانما قلنا ان [illegible] على هذا الوجه الثاني لانه
[illegible] هذا المرض الذي [illegible] الالم [illegible]
[illegible] الضرر وهو حسن لانه دون [illegible]
[illegible]

لم يفعل تعالى واحداً منهما لأن ما منع من أحدهما يمنع من الآخر وإن كان أحدهما
صلاحاً والآخر فساداً أو غير صلاح ولا فساد فإنه لا بد أن يفعل الصلاح لتوفر دواعيه
إلى ذلك ولا يفعل الآخر لحصول الصارف عن ذلك فاتضح بهذا أن ما ذكروه لا يصح ❁
وأما قول الشيخ أبي علي أنه يحسن وإن لم ينضم معه اعتبار فاحتج على ذلك بأنه تعالى قد
يفعله لغرض لا يحصل من دونه وهو كونه مستحقاً فإن ذلك لا يحصل في التفضل فخرج
ذلك عن كونه ظلماً وعبثاً • وقد أجابوا عن ذلك بأن هذه المزية للمستحق إنما
يحصل ممن يوثق من تفضله فأما في القديم تعالى فهو والمتفضل به على سواء • ولقائل
أن يقول إن للمستحق ما ليس لغيره فإن للمتفضل أن يتفضل وأن لا يتفضل بخلاف المستحق فإنه
ليس له أن يخل والجواب عن ذلك أنه لو حسن أن يؤلمه لأن يستحق عليه منفعة فقط
لحسن من الواحد منا أن يقطع يد غيره لأنه يستحق عليه أرشاً • ولقائل أن يقول إن
أرشها لا يقاوم منفعتها بل ينقص عن ذلك بخلاف المرض فإن عوضه زائد أضعافاً فا
مضاعفة فلهذا حسن • ويمكن أن يجاب عن ذلك بما هو أقوى وهو أنه كان يجب أن يحسن
من الواحد منا أن يستأجر أجيراً في غير منفعة له بل يستحق عليه الأجرة فقط ومعلوم
أن ذلك عبث لا فائدة فيه فبطل ما ذكره الشيخ أبو علي • وأما قول من قال يحسن
للاعتبار وحده فاحتج بأن الثواب يقابل الملطوف فيه ويقابل اللطف فيخرج بذلك عن كونه
ظلماً وبالاعتبار عن كونه عبثاً فالواحد منا يتحمل مشقة السفر لأن يربح في سلعته فإن الربح
يقابل السلعة ويقابل المشقة التي أدت إلى الربح • وأجابهم أصحابنا بأن الثواب

يستحق على سبيل الاجلال والتعظيم فيجب ان يكون مفعا لما به يستحق ذلك وليس
الا فعل المحسنات لانها التي تؤثر في ذلك دون الاعراض وما هو من فعل الغير فينا فانه
لا يصح ان يمدح على فعل غيرنا فينا • ولهذا قالوا بانه ليس يجب في كل مضرة ان يكون
الوجه في حسنها منفعة اذا كانت انما فعلت لصلاح المضرور في امر من الامور • الا
ترى ان من علم من حال ولده انه لا يكتسب العلم في بلده وانما يكتسبه اذا سافر الى غير
بلده فانه لا يستحق عليه اجرة في تسييره لمصلحة نفسه • ولقائل ان يقول لولا ان
هناك منفعة تقابل مضرة السفر • لو كان يكون المشقة ظلما الا ان منفعة العلم المعلومة
او الظن لذلك هو الذي لاجله حسن مع انه خرج بذلك عن كونه ظلما ولكونه مصلحة
داعية الى ذلك عن كونه قبيحا • ولقائل ان يقول فارضوا امثال ذلك في ان يعرضه
بالالم لما يؤدي الى المنفعة يخرج عن كونه ظلما ولكونه مصلحة في ذلك يخرج عن كونه عبثا
واقوى ما يحتج به في ذلك ان يقال انه قد ثبت ان الله تعالى لا يحسن منه ان يفعل الالام
بالعباد الا متى وجب عليه ذلك لكونه لطفا عند القائلين بوجوب ذلك او عند توفر دواعيه
الى فعله لعلمه بكونه حاثا على ما كلف وباعثا عليه ومتى لم يكن واجبا عليه من جهة الدواعي
وغيرها قبح منه تعالى ذلك وقد ثبت انه لا يجب عليه على المذهبين جميعا الا لكونه لطفا فيجب
ان لا يحسن منه الا لكونه لطفا فقط دون ان يحتاج الى عوض في ذلك يبين ذلك ويوضحه انه
لا يتم الوصول الى الثواب العظيم الا بفعل الملطوف فيه ولا يكون اقرب الى ذلك او لاختياره
الا عند الالم فما دعا الى التكليف بفعل الملطوف فيه يدعو الى اللطف وهو الالم وليس

لحال المصلح المكلف الا ان ذلك الالم ان يجب عليه تعالى في مقابلته عوض زائد على ما يؤدي
اليه الملطوف بل الذي لاجله يحسن التعريض بالملطوف وهو الثواب الدائم به يحسن فعل
هذا الالم الذي لولاه لم يكن الملطوف فيه تعريضا للثواب العظيم كما ذكرناه في الولد
اذا كان لا يصلح للعلم والادب الا بمشقة السقم فان ذلك يكون حسنا من دون وجوب
عوض له على الادب لانه لم يكن ليبلغ الى الثواب او يكون معرضا لما يبلغ اليه الا بهذا
الالم فصار هذا اللطف والملطوف فيه كالشيء الواحد فلم يجب العوض. فان قيل فانه قد
يقع التعريض بالثواب وان كان المكلف لا يبلغ اليه بمشقته فيجب ان يكون الالم ظلما لانه
عار عن منفعة تقابله كان لقايل ان يقول لا يكون ظلما لذلك لانه ليس بازيد من مشقة
التكليف فاذا كانت تحسن وان لم يكن مقابلتها منفعة فما يفعله تعالى من الامراض لاجل
اللطف في ذلك جار مجراها لانها ما كانت تحصل او لا يكون اقرب الى تحصيلها الا بالالم
فصارت منزلتها واحدة وكما يجوز ان تعرى مشقة التكليف عن منفعة حاصلة فكذلك ما
يكون معه اقرب الى ما كلف. ولقايل ان يقول لو صح ما ذكرتموه لما حسن ايلام الاطفال
وكل من لا لطف له بل يكون لغيره من المكلفين لانه لا يجوز ايلام الغير لمنفعة تعود الى غيره
والا لحسن كل ظلم في العالم لانه وان كان مضرة للمظلوم فهو منفعة للظالم. ويمكن
ان يجاب عن ذلك بان هذا انما يصح فيمن له لطف في نفسه في الامراض من المكلفين فانه
لا يجب ان يستحق على ذلك عوضا لانه اتي في تلك المضرة من قبل نفسه وهو انه لا يفعل
ما عرض له من التكليف او لا يكون اقرب الى فعل ذلك الا بالالم الذي هو لطف له فصار
اللطف والملطوف فيه كالشيء الواحد يحسن لما يقابله من الثواب. وليس لقايل ان يقول

فالالم يعرى عن المنفعة لانا لا نسلم انه يعرى عنها بل هو مفعول لما يودي الى المنفعة ولا
فرق في العقل بين ما يفعل للمنفعة وبين ما يفعل لما يودي اليها في الحسن فانه تعالى قد كان عالما
انه لا يصح التعريض للثواب او التمكين منه بالتكليف الا بهذا الالم فصار للتعريض والتمكين
وافقا عليهما جميعا وهذا الوجه اذا صح اقتضى انه لا يقطع في الام العقلا بالعوض لهم لجواز
ان يكون الطافا لهم وان يكون الطافا لغيرهم وانما يقطع على ذلك في الالام لمن لا يعقل فانه
لا يصح ان ينتفع به ولا بد له من عوض والا كان ظلما قبيحا فان قيل انما يحسن الالام للغير
لمنفعته متى رضي بذلك والله تعالى لم يتراضى المكلفين ولا غيرهم من المولمين . قلنا ان المراضاه
انما تعتبر في المنافع التي يختلف فيها اختيار العقلا فاما اذا كانت المنافع عظيمة لا يختلف
العقلا في اختيار المنفعة لاجلها فانه لا يجب فيه المراضاه الا ترى ان من قال العقوبة فمن هذا
المكان ويستخطون بينا ولبني الدوارة والك الف دينار وهو محل لا عضاضة عليه في ذلك
فانه متى لم يختر ذلك فان للغير ان يكرهه على ذلك ولا بد ان يبلغ العوض على الله تعالى ما هو
اعظم من ذلك مما لا يختلف العقلا في اختيار الالم لاجله والا كان قبيحا . فاما اذا كان
الالم يقوم مقام اللذة في كونه لطفا فقد احتج ابو هاشم لقوله بانه في حكم العبث وانه بمنزلة من
له لطفان لذتين بان الالم يخرج عن كونه ظلما بالمنفعة وهو العوض وبين امنزله منفعة فيكون
هو واللذة جاريين مجرى لذتين فيهما لطف ولو كان كذلك لكان مخيرا بينهما وكذلك
الالم واللذة واقفا بان يقول فكان يجب ان يحسن ذلك الالم وان لم يكن لطفا كما
حسنت اللذة . فان قيل يكون عبثا لما كان يمكن حصول المنفعة من دونه قلنا فكذلك
هذا الالم لانه يمكن حصول المنفعة من دونه . وجه الشيخ محمود ان الالم انما يحسن

للعوض واللطف اذا لم يمكن الوصول اليهما الا بالالم وقد امكن الوصول اليهما بالتلذذ
لانه يمكن ايصال العوض وهي المنافع تفضلاً واللطف بالتلذذ فيكون فعل الالم عبثاً
واما قول من قال من الشيوخ انه يجوز ان يولم تعالى من دون عوض ولا اعتبار فاحتج
على ذلك بان الالام وساير الامراض والموت ليست الا ان الله تعالى قطع ما كان يتفضل به من الصحة
والحياة والعافية وساير نعمه وقد ثبت ان هذه الامور ليست بواجبة عليه بل تفضل
منه وللمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل فاذا لم يتفضل تعالى بذلك لم يصح ان يقال انه يجب عليه
لعدم تفضله امر اخر والانكار قبيح لان هذا يقضي بان ترك التفضل قبيح وان استرداد
ما تفضل به قبيح وهذا محال ولهذا كان الواحد منا لو استرد ما اعاره الغير من الفرس واللباس
والالات التي كان يستمتع بها ويلحقه مضرة بمفارقتها لا يقبح منه ذلك فكذلك في القديم
تعالى اولى واحرى. والجواب عن ذلك على طريقة شيوخنا ان يقال ان الله تعالى قادر
على رفع هذا التفضل من دون الايلام فاذا آلمه من دون عوض ولا اعتبار كان ابتداءً لما الظلم
والعبث وهذا بخلاف الواحد منا فانه لا يمكنه ان يتفضل بادامة العارية على المستعير
الا بمضرة يلحقه عند زوال ما يتضرر به فلهذا لم يقبح رفعها وان لحقه المضرة بذلك ولهذا
قال شيوخنا لا بد ان يعوض الله تعالى هذا المحتاج الى تلك العارية على مضرته بذلك فافترقا
واما على طريقتنا فانا نقول اذا كانت دواعيه تعالى متوفرة الى الانعام عليه بادامتها
ولا مضرة على احد في ذلك ولا صارف يصرفه عن ادامتها فلا بد ان يديمها تعالى كما قلنا
في مصالح الدنيا فاذا ازالها تعالى بمضرة علمنا انه لا بد من داع له الى تلك المضرة راجع
الى المكلف بمنفعة والا كان ذلك قبيحا ثم تلك المنفعة اما العوض والاعتبار واما الاعتبار

المؤدي الى المنفعة فان الداعي الى الايلام عليه يقتضي ان لا يدبر امره الا بالمنفعة ومن هاهنا
نقول ان للعوض اذا وجب كان من قبل الدواعي لا من قبل انه واجب كوجوب الانصاف علينا ومعنى
انه لو لم يفعله لقبح فعل اخر على ما شاكل ذلك في الالطاف وقد ذكرنا ذلك في كتاب الشهاب
الثاقب. فان قيل لو حسن الالم لاجل العوض والاعتبار لحسن في الشاهد وكان يحسن من
احدنا ان يضرب عبده اسواطا لينزجر ولده ويوليه لاجلها ولاية عظيمة يسهل لاجل ذلك
الى منفعة عظيمة. والجواب ان هذا مما اختلف فيه شيوخنا. فذهب ابو هاشم الى انه
يحسن من الواحد منا ان يولم غيره لمشقة يسيرة لمنفعة عظيمة لجواز ان يقول له قم خطوتين
بالتكليف له على ذلك على ان نعطيه الف الف دينار. وقال ابو علي لا يحسن ان يجبره على
ذلك بل يقارن حكم الشاهد حكم الغائب في ذلك. وذهب ابن الملاحمي الى انه يحسن منه مع
الاعتبار كما في الصورة في جلد العبد اسواطا وهو ضعيف جدا لانه انما المضرة الغير بمنفعة
يصل الى غيره ولو حسن ذلك لحسن كل ظلم في العالم. فاما ما يوليه من الولاية التي يكون
سببا للمنفعة فانها تفضل وقد كان يمكنه ان يفضل بها من دون ذلك فيكون عند ابتدائه
لضربه اسواطا فاعلا المضرة بالغير لاجل منفعة سواه وذلك ظلم والا وجب ان يحسن ما يفعله
الظلمة من ضرب الناس وقتلهم لان ينزجر غيرهم من بعض القبائح لانه لا بد من عوض عليهم يقاوم
هذا الالم ويكون معولا على هذا القول للاعتبار كما ذكره الشيخ محمود وهذا الاقبح
والاقرب ما قاله ابو علي انه لا يحسن في الشاهد الا بالمرضاة لان للانسان ان لا يقبل الانعام من
ينعم عليه ولا يدخل تحت منته. وما من احد الا ويدخل عليه بعض غضاضة في الدخول تحت
منة الغير ونعمته فلو دبر امره بان يخطو خطوة واحدة لمائة الف لكان له ان لا يقبل

وليس للاحتراز ان يخيره على ذلك كما ليس له ان يخيره على اخذها بغير مشقة فلم يصح ما ذكره
ابو هاشم هذه قضية العقل. فاما بعد ورود الشرع فليس يبعد ان يجعل الله تعالى
من الولاية للمسلم على المسلم في مبايعه وما لا يصلح حاله الا به وعلى هذا قال تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وانما هذا في غير الصورة التي ذكرها ابو هاشم وهو ما لا
يمكن استيفاؤه الا به نحو الحجر على المبذر عند بعض الفقهاء المصلحة وما اشبه ذلك
فاما قول من قال بان الآلام من الله تعالى لا تكون عقوبة للعاصي واحتج على ذلك بانه
قد ثبت انه يجب عليه الرضا بها والصبر عليها والرضا بالعقوبة والصبر عليها لا يجب
بل يجوز الهرب منها ولهذا يجوز للمحدود ان يهرب من الجلد اذا امكن من ذلك
فللقائل ان يقول وما تعني بالصبر والرضا ان اردت اعتقاد الحسن فذلك واجب في العقوبات
وان اردت ان يريد وقوعها فليس يجب هذا الا في الحسن لانه لا يعلم ما هو مصلحة
عما هو مفسدة وان اردت انه لو امكنه الامتناع منها لم يجز له الامتناع منها لم يصح
لان الشرع قد ورد بانه يحسن ذلك منه ويجب تطلبه بالتداوي وما اشبهه. ثم انه انما
لا يجوز له ان يمتنع منها عقلا لانه يجوز انه تعالى انما فعلها لمصلحة المكلف وليس العاقل
بذلك يقطع على انها عقوبة وانما يجوز ذلك ولما لم يتميز للمكلف ما هو عقوبة عما هو
مصلحة ونعمة وجب عليه الرضا بها لانه لا يامن ان يكون محلا للواجب مع ظهور امارات
وجوبه. واما من ذهب الى ان الظلم يقبح من قبل الساهي والنايم وهو قول قاضي القضاة فهو
ان الظلم انما قبح من العالم به المتمكن من الاحتراز منه لكونه ظلما وقد شاركه ما يقع ممن ليس
بعاقل في ذلك فيجب ان يشاركه في القبح وان لم يستحق الذم على ذلك لانه مشروط بان يعلم.

قبحه أو يتمكن من العلم بقبحه • واحتج من قال لا يقبح وأنه يشترط فيه العلم أو التمكن منه
بأن معنى قبح الفعل ليس إلا حسن الذم على الإقدام عليه أو أنه ليس له أن يفعله وهذا لا يتصور
فيمن ليس بعالم ولا متمكن من العلم بقبحه بل ما يقع منه بمنزلة سقوط ثمرة من شجرة نبتا لم ينبها انسان
في أنه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا يكون مع ذلك قبيحا في نفسه
وكذلك ما يقع من الساهي والنائم ومن لا عقل له • ولقائل أن يقول فإذا كان في الظلم
ما ليس بقبيح فجوزوا وقوعه منه تعالى ولا يكون قبيحا • ويمكن أن يقال إنما كان قبيحا منه لو وقع
لأنه يحصل بشرط قبحه على أبلغ الوجوه وهو علمه بقبحه • فإن قيل إن وجه القبح مع القبح كالعلة
مع المعلول فلا يجوز حصول وجه القبح من دون القبح وهذا أقوى ما يورد في ذلك • ولقائل أن
يقول إذا ثبت أن العقلاء لا يستحسنون ذم الساهي والنائم ومن لا عقل له وقد ثبت أن حسن الذم
هو الحكم الذي به ينفصل بين القبيح والحسن حيث لا يعقل القبح إلا مع هذا الحكم كما لا يعقل
صحة الفعل إلا مع كونه قادرا وكما لا يصح أن يكون قادرا ولا يصح الفعل فكذلك لا يصح القبح من
غير استحقاق الذم عليه فإذا ثبت ذلك وجب أن يشترط في القبيح ما عنده يستحق الذم وهو العلم
بوجه القبح من كونه ظلما أو عبثا أو التمكن من العلم بذلك وهذا لا يصح في فعل من هو ساه
أو زائل العقل • فإن قيل قد ثبت الصغيرة وهي قبيحة ولا يستحق عليها الذم كان للقائل أن يقول
لولا أنه يستحق عليها قدرا من الذم ما ينقص فاعلها في الفضل والمدح عن حاله التي كان
عليها ومعلوم أنه ينقص عن رتبته بعد فعلها • واحتج من قال يقبح من الساهي والنائم
ومن لا عقل له بأنه لو لم يقبح لما حسن منا منع البهائم من الإضرار بالغير ومعلوم أنه يحسن

عقلا. ويمكن ان يقال كيف يحسن في العقل المنع من ذلك اذا رجع علينا ذلك بضرر او
فوات منفعة فاذا لم يعد علينا بذلك لم يحسن. ويمكن ان يقال هذا لا يصح لان كل عاقل
يعلم حسن منع الاسد من اكل بهائم الغير ومنعه من اكل الواحد من بني ادم وانه لا يعد منعهما
بذلك واذا حسن منعهما من ذلك دل على ان ما يقع منهما من القبائح لان المنع من الحسن لا يحسن
ولقائل ان يقول ليس حسن المنع في العقل ولا في الشرع يدل على قبح الفعل من جهة العقل
الا ترى انه يحسن منا ان نمنع الثمرة التي تسقط من ان تقع على عين انسان فتعميه وان لم يكن
سقوطها قبيحا وكذلك يحسن منا ان نمنع الصبيان من الزنا وشرب الخمر وان لم يدل على
قبحه من الصبيان والمجانين وهذا القول اولى والله اعلم. واما قول من قال ان الظلم
يقبح بالارادة فذلك لا يصح لانه لو كان يقبح للارادة والارادة انما تقبح لقبح ذلك المراد
وجب ان يقف قبح كل واحد منهما على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولقائل
ان يقول هذا يلزم اذا كان القبيح لا يقبح الا لقبح الارادة فاما اذا كان يقبح لوجوه
لم يلزم هذا الوجه. وايضا فلو قبح للارادة لوجب ان يحتاج الارادة في قبحها الى
ارادة حتى يؤدي الى ما لا نهاية له وذلك محال. وايضا فانا نعلم قبح الظلم متى
علمنا كونه ظلما وان لم يخطر ببالنا الارادة. واما الخلاف بين الشيخين في انه اذا
حسن الضرر لظن النفع او دفع الضرر فانه انما يحسن للسرور او لذلك الظن فلعله مبني
بينهما في السرور والغم فان ابا علي يذهب الى انهما يحسنان لانفسهما كسائر الاعراض
وابو هاشم يذهب الى انه راجع الى الظن او الاعتقاد لحصول النفع او دفع الضرر

المطلعون صح

في السرور وينقصه في الغم وايضا فقد ثبت انا نعلم قبح الضرر وان لم يخطر ببالنا الغم ونعلم
حسن الضرر لطلب النفع او دفع الضرر كالسفر لطلب الارباح والعلوم والاداب وان كان
لا يخطر ببالنا الفرح والسرور فثبت بذلك الكلام في الموضع الثالث وهو في ابطال
اقوال المخالفين وبه تم الموضع الثالث وهو في وجه حسن الامراض. واما الموضع
الرابع وهو الكلام فيما تستحق عليها فقد ثبت ان الذي يستحق عليها هو الاعواض والاعتبار
اما الاعتبار فهو راجع الى فعل الالطاف وهو ان ذلك الالم لا بد ان يكون داعيا للمكلف
الى فعل الطاعات او صارفا له عن المقبحات وعلى هذا نبه الله تعالى بقوله اولا يرون انهم
يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون فبين انه انما يفعلها للتذكير
ويكفي في ذلك ان يقع الانزجار بالالم الواحد او الالام الكثيرة عن قبيح واحد صح
وقد ذكر قاضي القضاة ان من حق الالم اذا نزل بالمكلف ان يكون لطفا له لانه اختص به وعلمه
به اقوى من علمه بغيره وهذا لا يصح على الاطلاق لانه يجوز ان يكون لطفا له ويجوز ان يكون
لطفا لغيره والعوض له لان ذلك يخرجه عن حد العبث وقد ثبت انه اذا كان لطفا له
لم يصح ان يقال يجب عليه العوض تعالى وسواء كان لطفا في واجب او مندوب لان الداعي له
تعالى الى التكليف بهما يدعو الى اللطف فيهما وقد ثبتنا تفاصيل الالطاف فيما سبق ولا معنى
لاعادة الكلام فيها والله الهادي. **واما الاعواض** فالكلام منها يقع في
تسعة مواضع. احدها في سبب التزام الله تعالى بالاعواض منه لعباده. وثانيها في بيان الاسباب
فيما يلزم بعضهم لبعض. وثالثها في حكم الاعواض في الدوام والانقطاع. ورابعها في مقدار
الاعواض. وخامسها في الانتصاف لبعض العباد من بعض. وسادسها في كيفية الانتصاف

وترتيبها في كيفية اتصال الاعواض الى مستحقيها. اما الموضع الاول فاعلم
ان التزام الله تعالى بالاعواض لا يكون الا بسبب المضار فان ما لا مضرة فيه لا يحسن ان يكون ملتزما
بالعوض فيه والا ادى الى ان يلزم على كل نعمة نعمة وذلك لا يصح ولانه لا يعقل ايضا العوض
الا ان يكون جبر النقص داخلا على المعوض فما لا نقص عليه فيه لا معنى للعوض فيه. والمضار
التي هي بسبب التزامه تعالى بالاعواض اربعة انواع. احدها الآلام. وثانيها ما يؤدي
الى الآلام. وثالثها الغموم ورابعها ما يؤدي اليها وذلك لان المضرة انما هي الالم
او الغم او ما يؤدي اليهما او الى احدهما. اما النوع الاول وهو الآلام التي يلتزم
الله تعالى بالاعواض فيها فهي على ضربين احدهما ان يكون من فعل الله تعالى والثاني ان يكون
من فعل غيره. اما ما يكون من فعل الله تعالى فهو كل ألم ينزله تعالى بغير العاقل او بالعاقل لا
لمصلحة في الدين يرجع اليه سواء كان ذلك الالم ابتداء او عند حدوث فعل من غيره عز وجل
اما ما ينزله بغير العاقل فنحو ما يصيب الصبيان والمجانين من الامراض نحو الحمى والصداع وعرق
النسا وغير ذلك من الامراض والآلام اما من فعله ابتداء او من فعله عند حدوث فعل من
غيره نحو الالم الزائد عند لسع الحيات والعقارب على مقدار غيرها ونحو الالم الزائد عند
الشدائد من فعل الله تعالى عند حدوث الجرح من غيره وما اشبه ذلك. وكذلك ما يصيب
غير العاقل من هذا القبيل وان كانت من غير جنس بني ادم نحو ما يصيب البهائم من الآلام من
فعل الله تعالى وكذلك السباع والطيور والحشرات سواء كان بشدة الموت او غيره من الآلام
من فعله عز وجل فان عوض جميع ذلك يلزمه تعالى بلا خلاف بين العدلية الا ما يكون في
الحكم كانه من جهة غيره فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى. وذلك لما ثبت من ان ما ذكرناه

لو خلا عن العوض لكان ظلما فإن فيه معنى الظلم حقيقة والظلم قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح. وإذا كان فيه عوض ولا يلتزم به عنه عز وجل لأن ما يكون من الغير على هذا الألم
لا يكون عوضا عنه لأن ما دل على أنه لا بد من عوض فيه يدل على أنه يلتزم به تعالى وإلا كان
الألم ظلما. **وأيضا** فإنه لا يجوز الإيلام لغير العاقل إلا لمصلحة في الدين ترجع إلى
العاقل وإلا كان ابتداء الظلم إن قدر فيه منفعة يقصر عنه أو عبثا إن قدر أنه معقول
لمنفعة أعظم منه لأنه كان يمكنه تعالى تسليم تلك المنفعة من دون ذلك الألم فإنه
قادر على ما يشاء ولا ينقصه العطاء والظلم والعبث قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ❀
وإذا كان قد علم تعالى أن في إيلامه مصلحة وعلمنا أن للعاقل لم يجز أن يؤلمه لمصلحة العاقل
إلا وقد التزم له بعوض يوفي بذلك الألم ويزيد عليه فإنه يقبح في العقل إيلام الغير لمصلحة
راجعة إلى غيره ما لم يكن هناك منفعة عظيمة ترجع إلى المؤلم. ولهذا يقبح من الواحد
منا أن يقتل عبده ليصلح ولده في باب الأدب أو في تعرف التجارات والصناعات ولولا
ذلك لما قبح شيء من الظلم أصلا فإنه وإن لم يكن فيه منفعة للمظلوم ففيه منفعة للظالم
بأخذ ماله فصح أنه يقبح أن يؤلمه لمصلحة غيره إلا وقد التزم تعالى له بالعوض على الألم النازل
به وعلى أن ذلك لا يقبح إلا متى قدرنا أنه ليس في فعله تعالى من الألطاف للعاقل ما يقوم مقام
الألم الذي نزله بغير العاقل وإلا كان عبثا تعالى الله عن ذلك فهذا فيما نزله
بغير العاقل من الآلام. **وقلنا** أو نزله بالعاقل لا لمصلحة في الدين ترجع إليه يريد
بذلك الإثبات والنفي **أما الإثبات** فهو أن ما أنزله بالعاقل من الآلام لمصلحة
في الدين ترجع إلى غيره فإنه قد التزم بالعوض لذلك العاقل لما قدمنا من أنه لو خلا عن العوض

لكان ظلماً قبيحاً كما أنه لو خلا عن الاعتبار لكان عبثاً قبيحاً. ولسنا نقول إنه يحسن إيلام الغير لمصلحة
راجعة إلى غيره. ولقائل أن يقول ليس يصح أنه يحسن في الشاهد أن يقطع الواحد منا يد غيره
أو غيره لتصلح بذلك يد ولده في أن لا يسرق وفي أن يتعلم الأدب والتجارات والصناعات وإن التزم
للمقطوع منافع كثيرة تزيد على مقدار ما فوّت عليه منها ولو قدرنا أنه لطمه واحدة وأعطاه
عليها ألف دينار وقصد بذلك الألم صلاح ولده فإن بعض ذلك الألم يكون قبيحاً فكيف يحسن
منه تعالى أن يولم عمرو لصلاح زيد وهل هذا إلا داخل في المثال الذي ذكرناه. ويمكن أن يجاب
عن ذلك بأنه إنما قبح ذلك في الشاهد لمجموع أمرين أحدهما أنه كان يمكنه أن يصلح ولده بغير
ذلك الألم مما يخصه فإذا عدل عنه كان عبثاً. والثاني أنه لا يتصور أن يعطيه على قطع يده
أو جراحته ما لا يختلف العقلاء في الرضا به في ذلك الذي أنزله به وهذا بخلاف ما في الغائب
فإنه تعالى لا يجوز أن يولمه لمصلحة راجعة إلى الغير إلا وقد علم أنه لا شيء يصلح ذلك الغير من فعله تعالى
ولا من الواقع من فعل غيره إلا ذلك الألم النازل بغيره من العقلاء وأنه قد تحمل للمولم بما
لا يختلف العقلاء في اختيار ذلك الألم لأجل ذلك العوض فلهذا حسن منه تعالى دون ما ذكرناه
في الشاهد. ولقائل أن يقول إن هذا الألم وإن خرج عن كونه عبثاً لكونه مفعولاً لما
ذكره من العوض فلم يخرج عن كونه ظلماً لأنه كان يمكنه تعالى أن يتفضل بتلك المنافع من دون
هذا الألم بأن يترك التكليف عن ذلك العاقل ولا يكون له لطف في إيلام العاقل الآخر
ويحسن الاعتذار عن ذلك بأمرين مجمل ومفصل. أما المجمل فهو أنا قد علمنا حسن الآلام
بمن لا لطف له من البهائم وغيرها ممن ليس بعاقل وقد بينا أنها لو خلت عن العوض لكانت ظلماً
ولو لم يكن فيها اعتبار لغير العاقل لكانت عبثاً فلو كان ما ذكره يقدح في حسن الألم النازلة

بالعاقل اذا كان اللطف بها لغيره والعوض له لقبح ذلك وحسن الالام في غير العاقل
وقد علمنا انه لا بد من القول بحسنها وان كان اللطف راجع الى غير المولم مع كون العوض له
فيجب مثل ذلك في العاقل ❧ واما المفضل فهو ان الله تعالى هو الذي خلق العاقل وغير
العاقل لغرض الانعام عليهم والاحسان اليهم والكل عبيده والجميع تحت نعمته وهو
المتولي لامورهم ولا ولي لهم في الحقيقة غيره اذ لا مالك لهم سواه ❧ وهم عبيده وفي
حكمه بمنزلة العبد الواحد وكما ان الواحد من عبيده تعالى لا يقبح ان يولمه لمصلحة لنفسه ولبلا
يكون عايدا على غرضه بالانعام عليه بما معه يتمكن من الوصول الى اعالي المنازل التي لم
يكن يحسن ان يوصل اليها الا بالتكليف الذي هو نعمة وكذلك يحسن ان يولم الواحد
من عبيده العقلا وغير العقلا لمنفعة له عظيمة وان كان عليه تعالى ان يتفضل بها عليه لما
لم يمكن ان يكون متمما لغرضه من الانعام على العاقل الاخر الا بهذا الالم المفعول بهذا
العاقل وهو تعالى متكفل لهذا العاقل المولم انه اذا لم يمكن صلاحه الا بالايلام لغيره
ان يفعل له ذلك على ضمان منه بمنزلة ما العوض الذي يرضى به جميع العقلا ولا يختلفون
فيه وصلاح عبيده كلهم في حكمه اذا لم يتم الا بان ياخذ من بعضهم لبعض ما يضر به ويتحمل
باعطيته مع انه ما سلب الا ما هو ملكه بمنزلة صلاح الواحد في نفسه اذا لم يتم
الا بان يسلب عنه ما يضر به لمصلحته وكما يجوز ذلك في الواحد في نفسه كذلك في
مسلتنا وجرى ذلك مجرى عبد الانسان فانه لا يقبح ان يسلب كسوة احدهم لبعضهم
متى لم يمكن ان يقوم غيرها مقامها مع تكفله لمن ضره بكسوة اخرى غيرها وبما يعطيه
الله تعالى هذا المولم هو اعظم واكثر من ذلك ❧ بيس ذلك والوجه انه قد ثبت ان الله خلقهم
جميعا العاقل وغير العاقل لداعي الاحسان والتفضل وباعث الكرم والجود فالذي

دعاه الى الانعام على زيد مثلا بالتكليف يدعوه الى فعل ما يكون معه اقرب الى تمام النعمة
بالتكليف وان كان هو الايلام لغيره الذي لا يقوم غيره مقامه ويدعوه الى ان يتحمل لذلك
الغير بالعوض ليتم غرضه بالانعام على زيد بالتكليف وهو تعالى متكفل لهذا المولم انه لو لم
يتم الانعام عليه فيما قد قصد بخلقه الا بان من الامور ان يفعل له ذلك الامر عابثا كان
او غير عاقل لئلا يعود على غرضه فيما خلقه لاجله بالنقض والابطال وقوله كان ينبغي
ان يزيل عن هذا المكلف التكليف لئلا يولم الاخر لانه اذا كان تعالى خلقه للانعام عليه
بالتكليف على حد لا يرتفع عنه فيما دعاه الى ان يستمر هذه النعمة عليه وهو التكليف
يدعوه الى فعل اللطف له بايلام غيره على وجه يتكفل لذلك الغير بالعوض على ايلامه ويقضي
انه لا يحسن منه تعالى ازالة التكليف الا بايلام غير ذلك المكلف مصلحة لهذا المكلف
على وجه يتكفل له بعوض يسمه في ذلك وعلى ان ما ذكره المعترض لا يتصور لانا
متى قدرنا ان العاقل انما كلف شكر النعمة او دفع الضرر عن النفس تعرضا للثواب ولم يكن
هذا التكليف صحيحا الا بان يلطف له بامراض غيره فلو لم يلطف له في ذلك ويتحمل العوض
لذلك الغير لخرج من بحال العلة ولقبح منه تكليفه ولكان خلقه لعقله وشهوته
ويمكنه من الاقدام والاحجام مفعولا لا لغرض التمكين من الثواب اذ لو كان لذلك الغرض
لفعل ما لا يكون اقرب من ذلك الغرض الا به من ايلام ذلك الغير وتعويضه او غيره ويكون
ذلك التكليف وخلقه ما ذكرناه عبثا لا فائدة تحته فمتى قدرنا انه مفعول للتمكين من
الثواب وكان لا يتم التمكين الا بايلام غيره فلا بد ان يفعل ذلك الايلام لا محالة ✤
فقد بان ان الاصوب انه لا بد من فعل الالم الذي يكون لطفا للغير ولا بد من تكفله
تعالى بالعوض فهذا ما يمكن من تفصيل وجه الحسن في ذلك وان كان لا يجب معرفته

بل اذا علمنا انه تعالى يولم من لا عقل له من الصبيان والمجانين وغيرهم وعلمنا انه لا يولمهم لان
يعتبروا ولا انهم ليسوا مكلفين وعلمنا انه لو خلا ذلك الالم عن العوض لهم لكان ظلما ولو خلا
عن الاعتبار لغيرهم من المكلفين لكان عبثا كما بيناه في العلم بحسن ذلك الالم وجوزنا
ان يكون في المكلفين من له لطف في ايلام بعض العقلاء المكلفين من غير ان يكون لذلك العاقل
لطف فيما يصيبه من ذلك الالم وجاز ان يفعله الله تعالى للاعتبار للمكلف الاخر وللعوض
لهذا المتألم كما في غير العاقل فهذا ايضا ما ذكرناه في جانب الاثبات في غرضنا بقولنا هو
كل الم يفعله تعالى بغير العاقل الى قولنا او بالعاقل لا لمصلحة يرجع اليه في الدين. كان العوض
بالاثبات ههنا هو انه يجوز ان يولم العاقل لمصلحة ترجع الى غيره لضمان العوض له.
واما ما يرجع الى النفي فهو من الحق الذي لا ينبغي ان يستحيى منه وان خالف قول الاوائل
فان الحكمة ضالة المؤمن يجب اخذها انى ما وجدها وذلك ان كل الم يفعله الله تعالى
بالمكلف لكونه لطفا له في التكليف في نفسه لا عوض عليه تعالى في ذلك الالم وذلك لما نعلمه
في الشاهد من ان الواحد منا اذا دبر امر ولده بالاتعاب له والمشقة عليه بالحجر له مع
العلماء والتجار او اهل الصناعات ليكون صلاح حاله في المستقبل فيما ينفعه ويضر باله من
ذلك وباغتماله عليه فانه لا يجب له عليه عوض ولا منفعة على اتعابه والمشقة عليه
بذلك وانما لم يجب عليه ذلك لانه انما اضر به بذلك لمصلحة راجعة اليه. ويدل على انه لو
لم يكن له مصلحة في ذلك لما حسن اتعابه في ذلك ولوجب تعويضه على ما ناله من الالم وعلى
هذا الحد يجري حال الحجام والفصاد فانه لا يجب عليهم عوض ذلك الالم لما كان مفعولا
لمصلحة المولم وسواء بلغ اليها ام لا. وقد شاركه اللطف بالايلام للمكلفين في انه مفعول

لصلاحه وزاد عليه في مقدار الصلاح فانه صلاح له في ان يتمكن من الطاعة التي هي
طريقه الى اعالي الدرجات التي لم يكن الوصول اليها الا بها فكان ما لا يجب العوض على
فاعله وهو الله تعالى اولى واحرى فان قيل بعد ما اطلتم في اول الكلام ان الالام
لا تحسن الا للعوض والاعتبار قلنا لا يجب ان يكون العوض بذلك الالام المفعوله
من الله تعالى لا الاعتبار المؤكد بها وقد بينا بعد ذلك واوضحنا ما يصح ان يورد عليه
من الاعراض اصابات ويلحاب به عنها ويجوز ذلك والديانه ههنا ما يوجب القطع
على انه لا عوض يستحق عليه تعالى لاجل ذلك ولولا ذلك لما حسن منا اتعاب الفسقا
ولا اتعاب من يدبر امره لمصلحة الا لحصول اعواض في مقابلته ما ينال من الالام
وكل عاقل يعلم حسن ذلك ضرورة وان لم يحصل اعواض سوى ما يؤمل في عاقبة الامر
وربما لم يقع البلوغ الى شي من المنافع اصلا وان كانت تلك المضار حسنة لانها معقوله
للصلاح العايد الى المولم وبذلك يبطل ما ذكره واصل القضاة من انه ربما لم يصل الى
منافع الثواب لانه ايضا في الشاهد ربما لا يصل الى المنافع التي يفعل الالم لاجلها كما
بيناه وليس يجب ان يقبح الالم متى لم يكن في مقابلته نفع للمولم بكل حال فان الواحد
منا يحسن منه ان يولم غيره بالقتل وان كان المقتول لا ينتفع بذلك لما لم يكن من شرط كل
الم ان لا يحسن الا لنفع في مقابلته وقد يقبح وان كان في مقابلته نفع زايد عليه متى كان
عبثا فهذا في الاعواض التي يلزم بها على الالام التي من فعله تعالى • واما الضرب
الثاني وهو الاعواض التي يلزم بها على الالام التي تكون من فعل غيره فهي على الالام التي
تكون في الحكم كانها من جهته نحو ان يكون بالجاية تعالى او ندبه او اباحته او الجاية فانه

لا خلاف بين شيوخنا ان الله تعالى متفضل بالاعواض للمولم بذلك الالم اذا كان من

الاعراض لصاحبه فيه الثواب فانه لا عوض له في المه سوى ذلك الثواب . واتما

اختلف العلما فيما يقع من الالام بسبب فعله . اتما مع استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله

الظالم من الالام بالمظلوم . واما مع انتفا استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله الصبيان

والبهايم من الالام بالغير . اتما الاول فذهب قاضي القضاة الى ان الظالم عليه

عوض المظلوم ولا يصح ان يتكفل الله عنه بشي من ذلك وهو الذي اخترناه في كتاب التكميل

وذهب بعض اصحاب ابي علي الى انه يجوز ان يتفضل الله تعالى بالعوض عن الظالم ويشبهه

كالتكفل عن المديون المفلس وهذا هو الذي ذهب اليه الشيخ محمود بن الملاحمي . واتما

الثاني فذهب بعض اصحاب ابي علي الى ان ما يقع من الالام من فعل غير العاقل نحو الصبيان

والبهايم والسباع والحشرات فان العوض في ذلك على الله تعالى وعن هذا القول الى

الشيخ ابي علي وهو اختيار الشيخ محمود بن الملاحمي وذهب قاضي القضاة الى انه على المولم

وهو الذي اخترناه في كتاب التكميل . اما ما كان من الالام بالحاجة نحو ما اوجب

علينا من اقامة الحد على الثاني ونحو ما اوجب من ذبح الهدايا والكفارات في الحج وكذلك

ما اوجب علينا من اخذ الصبي بالصلوة ومنعه من شرب الخمر واما ما ندب الله تعالى من الالام

نحو ما ندبنا اليه من ذبح الهدي والضحايا وكذلك ما ندب اليه من التاديب للولد وغيره .

واتما ما ابيح لنا من الالام فنحو اباحته لنا الذبح البهايم وغير ذلك مما ليس من قبيل

العقوبات واتما ما يكون بالحاجة تعالى فنحو الحاجة لبعض السباع على الافتراس

وكذلك الحاجة بالجوع او غيره لبعض الادميين الى اكل الميتة بالقبر . والذي يدل على

وان كان تعالى ان يعاقب ... النادب للمولد انه لا يلزم عليه عوض على الله تعالى [illegible]

ان الله تعالى لا بد ان يكون قد التزم تعويض جميع ذلك فالذي يدل على ذلك انه لو لم

يكن التزم بالعوض في ذلك لكان الحابه اويديه او اباحته او الحاوه الى ذلك

قبيحا لانه يتنزل منزلة فعل الالم من غير عوض • وايضا فانها اما ان يكون عليها

اعواض ام لا • ومحال ان لا يكون عليها اعواض لانها اذن يكون ظلما والامر بالظلم

والايجاب له والندب له او الاباحة له او الالجا اليه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح

وان كان عليها اعواض فلا يخلو ان يكون تعالى التزم بها لاجل ذلك او يكون على

غيره ومحال ان يكون على غيره لانه تعالى المتولي لاستيفا الاعواض على ما نبينه

فلو استوفاها فيما امر به او اوجبه او ندب اليه او ما اشبه ذلك لكان قد اخل

الضرر على من استوفى منه العوض فيكون قد اعطى ما لم يكن له او جار بامجرى من امر

بالظلم واوجب عليه الارش وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى فان من امر بالظلم

او اوجبه لا يقبح الحاقه الارش فانه جائز فيما يوجبه فلم يصح شي من ذلك فبان

ان ما امره شرعا هو الصحيح • واما ما يقع من الالام من الظالم فالذي يدل

على انه لم يتحمله تعالى عن الظالم انه تعالى نهى الظالم عن الظلم وزجره عن ذلك

فلو تحمل عنه ما يقع منه من الالام الى المظلوم مع انه قد مكنه من ذلك واقدره

عليه لما كان ناهيا له عن ذلك ولا زاجرا له بل كان يجب ان يكون باعثا له على

الظلم وداعيا له اليه فانه لا بعث ولا اغرا اعظم من ان تقول للظالم ما

استهلكت من شي بالظلم تحملت عنه فان هذا ينزل منزلة ان يامره بالظلم

وايضا فانه لا يخلو ان يقال بانه قد صار واجبا عليه تعالى وهذا محال

لانه لا وجه لوجوبه ولا سيما انه لم يفعل شيئا من ذلك الالم ولا بعث عليه واما ان يقال
لا يجب لم يصح ان يكون ذلك هو ما وجب على الظالم فان التفضل ليس هو الواجب واذا لم
يكن هو الواجب عليه كان عليه اداء ذلك الواجب ولم يكن للتفضل به معنى . فان قيل
انه متى مات الظالم مفلسا فتمام ما يوفى ما عليه من المظالم ولا سيما انا قد علمنا ان من الظلمة
من يكثر ظلمه ولا يصيبه من الآفات ما يكون عوضه موفيا بما عليه فلا بد ان يتحمل عنه
تعالى والا قبحت تخليته . قلنا هذا لا يصح لان ما ذكرته مبني على انه تعالى يتحمل
عن الظالم ارش ظلمه وجناياته وقد بينا انه لا يجوز عليه تعالى واذا ثبت ذلك لم
يجز ان يموت الظالم الا وله من الاعواض ما يمكن تخليص ارش ظلمه منها يوم القيامة
فان فاجاه الموت وليس له ذلك فلا بد ان يشدد عليه الموت ليستحق ما يقضي به عنه
ويكون تعالى انما حسن منه تمكينه من الظلم لانه تعالى يشدد عليه بما يتكفل لاجل ذلك
نقضا جميع ما عليه والا كانت التخلية قبيحة . فان قيل انه قد ثبت انه يملك قضاء الدين
في الشاهد بان ذلك من مال المديون وجئنا بالشرع بالقضاء عنه ولهذا يحسن الكفالة
في الشاهد بالدين . قلنا ان ما ذكرته امور شرعية لا يعلم وجه المصلحة فيها
فلا نقيس بها على الامور العقلية الا ترى انه يحتاج في ذلك الى البذل والمراضاة
ويجوز في بعضه ان يرجع الى مال المديون بعد ذلك وفي بعضه لا يجوز ان يرجع فكيف
يشبه ما نحن فيه . يبين ذلك ويوضحه ان الواحد عقلا لو وكل بتحمله عن صاحب
الدين بما عليه عقلا فانه لا يثقل عليه عقلا وان ثقل شرعا ولهذا لا يبقى الذم وان

لم يُسلَّم في العقل وإنما يستحق ذلك شرعاً. ولذلك لو سلّم إليه مثل ما على المديون وأبراه
لم يلزمه ذلك عقلاً وكان له بعد ذلك أن يتبعه بدينه لأنّ ما سلّمه المتفضّل ليس
هو الدين والدين في ذمّته باقٍ فيجوز له المطالبة به فهذا كلّه قضية العقل.
فأمّا الشرع فلا نعترض به في هذا الباب فبطل ما ذكروه في ذلك والله الهادي
وأمّا ما يقع من الآلام من البهائم فالذي يدلّ على أنّ العوض عليها أنّ الله تعالى
لو تحمّل عنها لأجل تمكينه لها لجاز أن يكون أعواض المظلومين عليه تعالى لأجل التمكين
لهم. ولقائل أن يقول أنّ بينهما فرقاً من وجه معقول وذلك أنّه وإن مكّن الظالم
فقد زجره عن الظلم وحذّره منه وتوعّده عليه بخلاف من لا عقل له فإنّ ذلك
لا يصحّ في حقّه فإذا مكّنه ولم يزجره ولا حذّره بإكمال العقل جرى مجرى أن يبيح
له ذلك فكما أنّ بالإباحة ينتقل إليه العوض تعالى فكذلك بالتمكين مع فقد
الزجر والنهي. ولقائل أن يقول أنّه وإن مكّنهما من ذلك فهو ممكّن لهما من قضاء شهواتها
بغير الجنايات فلو انتقل إليه بمجرّد التمكين لوجب أن ينتقل إليه عوض كلّ مظلوم
لأنّه مكّنه ومعلوم خلاف ذلك. ولقائل أن يقول أنّه قد ثبت أنّ الإلجاء إلى المضارّ
يقتضي انتقال العوض إلى الملجئ والتمكين من المضارّ مع فقد الزجر عنه يجري مجرى الإلجاء إلى ذلك
فوجب أن ينتقل إلى الذي مكّن ولم يزجر. ولقائل أن يقول هذا يوجب أن ينتقل أعواض
المؤمنين إلى الصائلة لأنّهم مكّنوا وما زجروا عن ذلك ومعلوم خلافه. ويمكن أن يقال
أنّه تعالى مكّنها من الافتراس وخلق لها الشهوة إلى ذلك ولم يمنعها بضرب من المنع ولا

هذا دليل الشرع وإلا فلم أسقط عنه
والصغير الصبي أن يسقط حقه وإذا
أسقطه يسقط ولا يكون إلا لحق عقلاً

العقلاء ولم يتكفل بالعوض عنها لما حسنت هذه الامور التي ذكرناها • ولقايل ان يقول

بل حسن هذه الامور كما حسن في حق الظالم • فاما فقد العلم والعقل فانما حسن

لانه تعالى متفضل بالعقل فان شا تفضل وان شا لم يتفضل • ويمكن الاحتجاج لاصل المسله

بانه لو انتفى العوض الى الله تعالى لكان اضعافا مضاعفة كالانتفاع بالاباحه ولو كان

كذلك لما حسن منا منعها لانه يكون منعا من المنافع العظيمه وقد بينت انه حسن منا منعها

ثم بين انه انما يستحق بقدر ما اصاب من الالام وليس ذلك الا والعوض ليس عليه تعالى

ويمكن ان يقال بانه انما حسن المنع شرعا فاما من جهة العقل فليس ذلك الا فيما يعود

علينا بنفع او دفع ضرر نحو المنع عن العامنا وفطه • ولقايل ان يقول كل عاقل يعلم

ضرورة انه يحسن منه منع البهايم بعضها من بعض ولذلك الجرشاف وان لم يعلم حسن ذلك

من الشرع فلو كان عليها اعواض كثيرة لما حسن المنع منها • ويمكن ان يقال ان ما نفعله

من لا عقل له من الاقراش وحسبه قبيح وكل القبيح فالعوض فيه على فاعله لا على الله تعالى

كالقتل ظلما وما يشبهه • ولقايل ان يقول ليس ذلك بوصف بانه قبيح لانها لا تكلف

عليها وانها لا تستحق الذم على ذلك وقد بينا الكلام في ان استحقاق الذم هل هو معنى

كونه قبيحا ام لا وان فعل الساهي والنايم ليس بقبيح وهو قول الشيخ • وان كان يمكن

ان يرجع الخلاف من اصحابنا في قبح الفعل من الساهي والنايم ومن لا يعقل الى العبارة فان من قال

بقبح فعلهما يسلم انه لا يستحق الذم على ذلك ولا يبعلو بفعلهما الحكم العقلي بانه لم يكن لهما

ان يفعلا ذلك • ولكنه يقول بان صورته وفعلهما النقرر صورة الظلم وفيه معناه

الذي لو وجد من العالم به لكان ظلماً قبيحاً وهو أنه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا
استحقاق ولا هو في الحكم من غير فعلهما • ومن يقول بأن أفعال الساهي والنائم ومن لا عقل له
لا قبح فيها ولا حسن لا يسلم أنه ضرر واقع على الوجه الذي لو وقع من العالم به لكان قبيحاً
لأنهم لا يسمون القبيح قبيحاً إلا مع استحقاق الذم وأولئك يسمونه قبيحاً وإن لم يستحق به الذم
وقد أجمعوا على أنه لا يستحق عليها وأجمعوا أنها بالصورة التي لو وقعت من العالم بها لكانت
قبيحة • وللقائل أن يقول إن هذا خلاف في القبح في الفعل هل هو استحقاق الذم عليه
والحكم في العقل أنه لم يكن له أن يفعله أو هو أمر زائد على ذلك يقتضي هذا الحكم
بشرط العلم أو بغير شرط العلم فإذا كان هكذا كان خلافاً من جهة المعنى ويمكن
أن يقال إنا نجد العلم باستحقاق الذم يتبع العلم بالقبح في الفعل كما نجد العلم بصحة الفعل يتبع
العلم بأنه قادر وكما أن هذه الصحة هي حكم مقتضى عن كونه قادراً فإن الشرط زوال
الموانع كذلك استحقاق الذم حكم كونه قبيحاً بشرط العلم بقبحه أو التمكن من العلم بذلك
وللقائل أن يقول إن الكلام في استحقاق الذم كالكلام في صحة الفعل وقد بينا أن كونه قادراً
ليس بأزيد من صحة الفعل وكذلك استحقاق الذم وقبح الفعل بأنه ليس له أن يفعل هو علم
العقل بقبحه سواء وإنما الذي نجد استحقاق الذم تابعاً له هو أنا نجده تابعاً للعلم
بأنه ظلم فمتى علمنا أنه ظلم علمنا أنه يستحق الذم عليه وقد ثبت عند الجميع أن كونه ظلماً
هو وجه القبح فإذا علمنا استحقاق الذم تابعاً له ولم نعلم شيئاً آخر سواه ولا دل
عليه الدليل بان أنه هو القبح في الأفعال وهذا الحق أن ما ذهب إليه الشيخان في المسألة

من ان فعل الساهي والنائم ليس بقبيح هو الصحيح ولهذا كلام غامض في هذه المسألة وهو تحقيق
فيها ان افعال من ليس بعاقل ليست بقبيحة . فان كان ابتغا القبح في الالام يدل على ان العوض
على الله تعالى فينبغي ان يدل ههنا على ذلك . والاصل في ذلك ان يقول ليس يدل من قبل انه الم
غير قبيح ولا نعلم ان هذا هو العلة في وجوب التزامه تعالى بالعوض عليه لا بضرورة ولا باستدلال
ولا تعلق بينهما من وجه معقول . ولما العلة فيما يلتزم تعالى بالعوض فيه من الالام انه فعله على
وجه لا يكون في الحكم كانه من فعل غيره او فعله غيره على وجه يكون في الحكم كانه من فعله تعالى
كما نقوله فيما اوجبه او ندب الله او اباحه فان ذلك من فعل غيره ولكنه في الحكم كانه من
فعله عز وجل فلا حاجة الى ان ننظر في ان اقدار الله البهايم على الافتراس وتمليكه لها وخلق
الشهوة لها الى اكل الحيوانات والهامها الى ما فيه نفعها من ذلك وزوال الكلب جوعها
ونحو نفعها وترك النهي لها والزجر لها لما لم يكمل عقولها هل هو يصير ذلك الالم في الحكم كانه
من جهته تعالى كما ان اباحته الالام يصير به كذلك ام لا يحصل ذلك ويحمل حاله الوجوه
التي ذكرناها فهذا هو الكلام في الضرب الثاني وبتمامه تم الكلام في النوع الاول وهي الالام
التي يلتزم تعالى عليها بالاعواض . واما النوع الثاني وهو ما يؤدي الى الالام مما
يلتزم تعالى بالعوض عليها فقد دخل فيما ذكرناه اولا فان الذي يؤدي الى الالام مما ليس بالم
هو كالكتابة تعالى او اباحته او ندبه او الكتابة وانما تقدم ذكره لانا انما ذكرنا الالام التي يلتزم
تعالى عليها بالاعواض فقسمناها الى ما هو من فعله والى ما هو من فعل غيره فدخل ذلك تحت ما هو
من فعل غيره فصار الكثير واحدا وانما ذكرناه في اقسام المضار لانها شيء الها عرضا
ان نبين انه يلزمه تعالى الاعواض على المضار التي تكون من جهته او في الحكم كانها من جهته

وأما النوع الثالث وهي الغموم التي يلتزم تعالى بالأعواض عليها فهي كل غم يكون
من فعله تعالى ولا يكون في الحكم كأنه من جهة غيره نحو اغتمام الواحد منا بالمضار التي قدمنا أنه
تعالى يلتزم الأعواض عليها نحو موت ولد الإنسان أو بعض أقاربه ونحو الغم على ما يصيبه من الآفات
والعاهات فإنه من فعله تعالى ويتعلق بما يلتزم بالعوض عليه من المضار ونحو الغم على ما يتلف له
تعالى من الثمر والغم متى يتصور أنه ليس له أن يتصرف في ماله بعد حجر الحاكم عليه فإن الحجر من
الحاكم كان بأمره تعالى والعوض عليه وكذلك عوض الغم عليه. ونحو الغم على ما يتصور أنه خلق
على غير حالة الكمال التي هي أفضل من أخواته نحو كمال أو جمال أو نقص في بعض الآلات أو ضعف
في الحواس أو انتقاص الفطنة متى تصور ذلك ونحو اغتمامه على أنه لا يمكن أن يحرز دونه
بلذة يجري في خاطره ويختلف أحوال الناس في الغم بذلك. فمنهم من يغتم أن لم يحرز إلا
دون السنة ومنهم من لا يغتم بذلك وإنما يغتم بأن لا يحرز دون الشهر ومنهم من لا يغتم بذلك
وإنما يغتم إذا لم يحرز دون اليوم وبحسب ما يكون من الغموم في ذلك يكون الالتزام بالعوض
وإنما قلنا بأن عوض ذلك على الله تعالى لأنه الذي فعل الغموم في ذلك وليس هو في
الحكم كأنه من جهة غيره فيما أوجب في الآلام التي يفعلها أن يكون قد التزم بالعوض فيها فكذلك
فيما ذكرناه والطريقة فيهما واحدة فإنهما قد اشتركا في كونهما مضرتين خالصتين
من جهته وليسا في الحكم كأنهما من جهة غيره. وقلنا ولا يكون في الحكم كأنه من جهة غيره
لأن ما يغتم عليه الإنسان من الحد نحو جلد الزاني والقاذف وكذلك اغتمامه عند علمه
بأنه يستحق بعض أنواع العقوبات نحو الغم الذي يصيبه على أن العاصي يستحق العقاب وأن الله
تعالى لا يثيب من لا يستحق الثواب فإن عوض ذلك الغم وإن كان كثيره من فعل الله تعالى

وهو ما كان على ما حررناه بوصول الآلام او المضار التي هي عقوبات الله ونقمه وان
كان أشد إيلاما وهو من فعل العبد ولكن بسببه قد يكون من فعله تعالى فان جميع ذلك في الحكم
كأنه من جهته وهو المعاصي التي يستحق عليها تلك العقوبات فانها لو لم يقع منه او لم يكن يجوز
وقوعها منه لم يقع معه هذا الغم ولا يكون هناك امر يقتضي التزامه تعالى بالعوض عليه فهذا
في هذا النوع. واما النوع الرابع وهو ما يؤدي اليها فالذي يؤدي الى حصول هذه
الغموم انما هو ما يتعلق به فان الغم يتعلق بالمضار كما قدمنا فما كان من تلك المضار
من فعل الله تعالى او في الحكم كأنه من فعله نحو حكم الحاكم بقتله او قتل ولده او اخذ شيء من ماله
بشهادة شاهدين كاذبين ظاهرهما العدالة فان الذي ادى الى هذا الغم هو المضرة
التي تحصل بحكم الحاكم والعوض فيها على الله تعالى لانه الذي امر الحاكم بالحكم بها على ظاهر
الحال فلا بد ان يلتزم تعالى بالاعواض عليها وعلى ما يقع بسببها من الغموم بخلاف ما اذا
تعمد الحاكم الحكم بشهادة غير العدل على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى. وبذلك تم
الموضع الاول. واما الموضع الثاني وهو في بيان اسباب الاعواض على العباد
فاعلم ان سبب ذلك هو المضار التي يوصلها بعضهم الى البعض فانه يستحيل ان يستحق العوض
على غير مضرة بمثل ما قدمناه ويستحيل ان يستحقها الواحد على نفسه لان الاستحقاق يقتضي مستحقا
ومستحقا عليه ومن المحال ان يكون مطالبا لنفسه وان يقتص له منها لانه ليس بغيرها وذلك
يقتضي التغاير ولهذا قال مشايخنا ان ما يلحق نفسه من المضار التي يفعلها فانه عاص فيها
ويستحق العقاب من الله تعالى ولا يكون له عوض في ذلك لا على نفسه ولا على الله تعالى
اما على نفسه فلما تقدم. واما على الله تعالى فلان العوض انما يتبع الاضرار وفاعل الضرر

ليس هو الله تعالى فيبطل أن يكون فيه عوض. ومن هاهنا قلنا إن الطاعات وإن شقّت فإنه
لا عوض فيها عليه لأنه أدرك المضرّة بنفسه كمن يتعب نفسه بالتجارات والحرف ليأخذ من
المنافع ولا على الله عوض سوى ما وعد به من الثواب. فأما أن العوض المستحق على العباد
هو على المضار التي تصل بسبب أحدهم إلى غيره. وكل ما يستحق به بعض العباد العوض على بعض
من المضار لا يعدو أربعة أقسام أحدها أن يكون تلك المضار من فعل من يستحق عليه ذلك
وثانيها أن يكون تلك المضار من فعل من يستحق ذلك. وثالثها أن يكون من فعل غيرهما
من العباد ورابعها أن يكون من فعل الله تعالى. أما القسم الأول وهو ما يكون
من المضار من فعل من يستحق عليه العوض فهو ضربان مجمع عليه بين شيوخنا ومختلف فيه.
أما المجمع عليه فهو كل ضرر قبيح يوصله الفاعل إلى غيره نحو القتل والضرب وأخذ الأموال
غصبًا وهذا من الآلام ومن الغموم نحو ما يوصله من الغم بقتله لولده أو لبعض من يودّه
وما يوصله من الغم باغتيابه واستهلاك عرضه وما أشبه ذلك فإنه لا خلاف بين شيوخنا
أن عوض ذلك على فاعل هذا الضرر وهو الظالم لأن العوض جار مجرى أرش الجنايات
وقد ثبت أنها إنما تلزم الجاني دون غيره فيجب أن يكون العوض على هذا الجاني دون غيره.
وإن كان يدخل الخلاف في هذا القسم من وجه آخر وهو أنه هل يجوز أن يموت الظالم وليس
له أعواض توفي بما عليه فيتحمل تعالى بالعوض عنه أو لا يجوز ولا يتحمل تعالى بالعوض عنه
وقد بيّنا أن الصحيح أنه تعالى لا يتكفل عنه. وإلا كان تعالى في حكم المغري للظالم بالظلم وعليه
تعالى العوض وأن ما يفعله تعالى بالمظلوم لا يقع عن الظالم بل هو تفضل من الله تعالى يستحق

فيه الظالم والمظلوم فلا يستحق عليه تعالى احدهما ولا كلاهما وشانه لا يجوز ان يمكن
الظالم الا وقد تكفل للمظلوم انه لا يميته الا ومعه ما يوفي ما عليه. واما ما هو
مختلف فيه فهو المضار التي تقع ممن لا عقل له فانا قد بينا الكلام في ذلك ومكنا الناظر
من النظر فيه بما يجب ولا معنى لتكرير الكلام فيه الان ههنا. واما القسم الثاني
وهو ما يكون من المضار من فعل من يستحق العوض وهو على غيره من العباد فهو ما يكون بالالجاء كان
يلجي الظالم غيره الى المشي على الشوك بالهرب من السيف وما هو اعظم منه او يلجيه الى ان يتلف
نفسه ويعرض لذلك وما اشبه ذلك وهذا كالالجاء الى قطع جارحة من جوارحه خوفا من
اهلاكه لنفسه وما اشبه ذلك وانما وجب العوض على الملجي لانه يتنزل منزلة فعل الملجي
ولهذا ينتقل استحقاق الذم والعقاب على الملجي دون الملجا. الا ترى ان من الجا غيره
الى المشي على الشوك فان العقلاء يذمون الملجي الى ذلك ويتنزل منزلة الفاعل به ذلك ولذلك
يذم العقلاء الظالم اذا خوف غيره ان يقتله ان لم يقطع اصبع نفسه فقطعها بالالجاء فانهم
ينزلونه منزلة من قطعها اعني الظالم في استحقاق الذم واذا كان بمنزلة فعله الجناية
وجب ان يكون هو الذي يستحق عليه العوض لان العوض يتبع الجناية بلا اشكال. واما القسم
الثالث وهو ما يكون من المضار من فعل غير المستحق والمستحق عليه من العباد فهو كثير وذلك
نحو ما يلزم الحاكم من العوض اذا اخطا في الحكم في القضا حتى قتل الولي غير القاتل في الباطن
او اخذ مال غير الظالم اما بان يفرط الحاكم في النظر. واما بان يتعمد الحكم بغير الحق فانه لا
عوض على المقتص اذا لم يكن عالما بالخطا في ذلك وكان انما اتبع حكم القاضي وان كان هذا

الولي هو فاعل الضرر ولا يكون العوض على الحاكم لانه في الحكم كانه من فعله ولهذا
لا يتوجه استحقاق الذم الا عليه فنزل منزلة الفاعل للضرر بنفسه فلهذا يجب العوض
عليه ولجواز ان يشهد الشهود بما يوجب القصاص او اخذ المال او القتل بالردة او ما
اشبه ذلك ويعلم كذبه في ذلك والحاكم لا يعرفهم الا بالعداله فانه اذا حكم بالشهاده
وحصلت المضار يستحق العوض على فاعلها اذ لم يكن متبعا الا لحكم الحاكم ولم يكن عالما بذلك
ولا يستحق على الحاكم لانه انما حكم بما امر الله تعالى به وانما يستحق العوض على الشهود
لان ذلك في الحكم كانه من جهتهم بمثل ما بيناه اولا وكذلك الكلام في الغموم التابعه
لذلك فان عوضها على من ذكرناه في الالام لجواز ان الساعي يغري الى السلطان الظالم فان ما يتبعه
من الغم على ما ياخذ السلطان بسبب تلك السعايه فان عوضه على الساعي بخلاف المال
فعوضه على ذلك الظالم كما تقدم . واما القسم الرابع وهو ما يكون من المضار
من فعل الله تعالى وان كان العوض على العباد فهو كثير لجواز ان يرمي احد بانسان في النار فالحريق
من فعل الله تعالى والعوض على الملقي وهكذا يرمي الغير بانسان في البئر فيموت فان العوض على الملقي
والمضره من فعل الله تعالى وهكذا يرمي بانسان او غيره سما فانه اذا مات فان الموت من الله
تعالى والعوض على من تناوله اذا كان عالما انه يهلك فان لم يكن عالما انه سم فالعوض على الله تعالى
فان ما كان بسبب المضره فانه يعتبر فيه العلم وما كان هو نفس الالم فانه يجب العوض على
فاعله عامدا كان او ساهيا . وانما كان العوض على الملقي والمناول ومن جرى مجراهما
لان ما وقع من الالام جرى مجرى فعلهما ويكون في الحكم كانه منهما ولهذا استحقا الذم على ذلك

ويمكن ان يقال بان الغم بسبب الضرر والضرر من فعل السلطان فكما ان عوض الضرر عليه فكذا الغم على الساعي لما ان عوضه على الساعي ويمكن ان يقال
اذا كان الغم من السلطان لا الى الساعي فهو على السلطان [illegible]

فلولا انه نزل منزلة الفعل لما صحت هذه القضية وقد ثبت ان الجناية هي المؤثرة في
استحقاق العوض فيجب ان يكون العوض في ذلك على من ذكرنا دونه تعالى وبذلك تم الكلام
في هذا الموضع والله الهادي . واما الموضع الثالث وهو في حكم العوض في الدوام
والانقطاع فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول
فمذهبنا ان الاعواض منقطعة غير دائمة وهو قول ابي علي اخيرا وقول الشيخ ابي هاشم وجماعة
من اهل البيت عليهم السلم . وذهب جماعة الى انه دائم وهو قول ابي الهذيل وجماعة من البغداديين
وهو قول ابي علي اولا ومذهب الصاحب الكافي ويروى عن الامام الحسين بن القسم عليه السلم
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا وفساد قول المخالف فالذي يدل
على ذلك ان العوض جار مجرى اروش الجنايات فانهما يثبتان بسبب واحد وهو الجناية وقد
ثبت ان اروش الجنايات لا يكون الا منقطعة فكذلك العوض وايضا فلو كان لا يحسن
الالام الا دائما لم يحسن منا ان نولم انفسنا بالمضار التي هي الحجامة والفصد والاسفار الا لمنافع
دائمة وذلك محال . وايضا فلو كان عوض المظلوم دائما لما حسن منع الظالم من ظلمه
لانه عوضه بالمضرة اليسيرة للمنفعة العظيمة وذلك محال . واحتج من قال بالدوام
بانه لو انقطع للزم العوض بانقطاعه وفي ذلك دوام للعوض . ولقائل ان يقول ان
هذا انما يدل على انه لا يستحق الغما اولى لانه انما يقتضي انه انما وجب دوامه لا لاجل انه عوض
وانما لاجل ان على ما يحصل من غم بقطعها عوض اخر وهذا ايدل على الانقطاع
وايضا فانا نقول انه تعالى يقطعه على وجه لا يالم بقطعه ولا يغتم فلا يصح ما ذكره

واحتج ايضا على ذلك بانه لو كان منقطعا لجاز ايصال الالم الى المولم دفعة واحدة
وهذا يقتضي انه لا يختار الالم لاجل ذلك العوض المنقطع فوجب دوامه. ولقايل ان
يقول هذا انما يدل انه يجب ان لا يوصله الا وقد يكفل من الاعواض بما يختار
لاجله الالم. ومن المعلوم انه لو اعطاه على حمى ليلة ملكا منقطعا لرغب في ذلك
ولاختاره فكيف يقال بان ذلك يوجب دوامه فثبت بذلك الموضع الثالث

واما الموضع الرابع وهو في مقدار العوض فاعلم ان العوض يختلف حاله فان كان
مما التزم به الله تعالى فلا بد ان يبلغ مبلغا عظيما يحسن لاجله لا يختلف العقلا في اختيار الالم
لاجل ذلك العوض وذلك لانه تعالى الم العبد من دون مراضاته ولا اختياره وقد كان يجب
ان لا يمرضه فلو كان موازيا لذلك المرض لكان في حكم الظلم لانه ضرر مفعول لا لنفع
ازيد منه ولا لدفع ضرر ولا لاستحقاق على الوجه المذكور وهذا هو الظلم ولهذا
لم يستحسن العقلا جلب المنافع بالمضار الموازنة لتلك المنافع ولو كان زايدا عليه زيادة
يجوز ان لا يختارها لما حسن ذلك الالم كما لا يحسن من الواحد ان يكره غيره على ان يعمل له عملا
باجرة لا يرضيها وان زادت على مقدار المستحق لما كان ذلك موقوفا على اختياره
ولو كان زايدا زيادة يختارها ولا يكون مع العقلا من لا يختارها لا يحتمل ان يقال يقبح لانه
المه بغير اختياره ولا مراضاته وذلك يقبح في الشاهد وان بلغت الاجرة الى حد كان
يختارها عند المراضاة لان للانسان ان يختار ما لمن اراضاه حقه ودون حقه فاذا
امرضه من غير مراضاته فلا بد ان يحتمل بالزيادة الى ما يختاره كل عاقل ليكون
العمل بمنزلة ذاكا فبانا في استحسان ذلك الالم من غير الالتفات الى حال المولم ولا اختياره

لما أمر ضده بغير اختياره. وأيضا لأنه متى بلغت تلك المنفعة إلى حد لو أشار عليها

لاختارها ولو رأى غيره من العقلاء عليها لما اختارها فإنها تقبح لأنها إنما كانت تحسن

لأجل المراضاة ولهذا قبح ذلك الألم في غير من لا يرضى بها فدل على أن للمراضاة تأثيرا في

حسنها فمتى لم تقع المراضاة كانت قبيحة فإن المؤلم لم يعلم ولا رضي أن يؤلم من غير مراضاته

لمنفعة لا يختارها كل العقلاء وإنما رضي بما اختاره بعضهم إذا كانت مع المراضاة

فلا بد أن يكون كل عاقل يقضي بحسنها ولا يقضي بحسنها إلا إذا كانت بحال الألم لأجلها حسنت

لله لا بد أن يبلغ هذا القدر إذا كان مما ألزم الله تعالى به. وأيضا فإنه أمر ضده

لمصلحة راجعة إلى غيره من المكلفين فلو لم يبلغ العوض عليه هذا الحد لكان قد نفع الغير بمضرته

غيره على وجه لا يرضاها ولا يختارها وذلك قبيح. ويمكن أن يقال إذا كان تعالى إنما دعاه

إلى فعل الألم هو الاعتبار لغير المؤلم وقد ثبت أن المؤلم يختار ذلك الألم لذلك العوض وإن

لم يختره كل العقلاء وقد ثبت أنه مولى عليه من قبل الله تعالى جرى ذلك مجرى بيع المولى لسلعة

المولى عليه بما اختاره لو كان هو المتصرف في نفسه وإن كان غيره لا يختار ذلك وكما

أن ذلك يحسن كذلك في مسألتنا. ولهذا أورد الشرع بأن الولي إذا باع بما يتغابن

الناس بمثله جاز لأنه موافق لهذه القضية العقلية وهو أن اختياره قام مقام اختيار

المالك. ويمكن أن يقال أن ما ورد به الشرع هو لمصلحة فيه لا نعلمه ولا نعرض به

على ما هو مقرر في العقل وليس في العقل أن تفوت الولي سلعة المالك إلا لمصلحة يقتضيها له كل

عقل سليم فبان أن الأول أولى والله أعلم. وأما إذا كان العوض على العباد

فانه لا يزيد على مقدار الالم اذ لو جاز ان يزيد على ذلك لكان تعرضا للمشقه لشبهه

لمنفعه اكثر منها فكان لا يحسن ان يمنع الظالم من ظلمه وان يكون مخشا حث ظلمه ليعطيه

ما هو اعلى واكثر وذلك محال فان كان العوض على ذلك لا يزيد على مقدار الالم وايضا

فالظالم مولى عليه في استيفاء العوض منه فلو كان الله تعالى ياخذ للمظلوم من الظالم ازيد

من مظلمته لكان تعالى ظالما للظالم وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك

الموضع الرابع واما الموضع الخامس وهو في الانصاف فالظاهر انه لا خلاف

في الانصاف وانما الخلاف بماذا يعلم فمنهم من قال بالشرع ومنهم من قال بالعقل والشرع

وهو الصحيح اما العقل فهو ان الله تعالى مكن الظالمين من المظلومين وخلى بينهم وقد

كان يمكنه ان يمنعهم والكل عبيده وفي داره وملكه وهو المتولي عليهم جميعا الاحرى ان

من نقصه وما يستحقه المظلوم على الظالم لا يملك المظلوم استيفاؤه لعجزه عن ذلك

وجهله بمقداره وبما ياخذه منه والظالم لا يمكنه ايفاؤه لانه لا يعلم كميه ما يستحقه

كما لم يعلم تفصيل ما لحقه المظلوم من المضار وقد كان تعالى عالما بذلك قبل حلول الظالم

والمظلوم فلو لم يكن متكفلا بالانصاف للمظلوم من الظالم وهو العالم بما يستحقه عليه

المتكفل له والحائل بينه وبينه والشاهد عليه والمتولي لامره لكان الممكن له والمخلي

بينهما قبيحا جاريه مجرى الاباحه للظلم والاغراء به والله تعالى لا يفعل القبيح وتمكينه

واما الشرع فالكتاب والسنه والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ونضع الموازين

القسط ليوم القيامه فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبه من خردل اتينا بها

وكفى بنا حاسبين وكذلك ايات الفصل والحكم والقضاء واما السنه فانها متظاهره

واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في ان الله تعالى ينصف [illegible]

ذلك قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى ينصف للجماء من القرناء وفي خبر
من ذات القرنين. وروي ان ذلك كان يوم القيامة يقول الله تعالى انا الملك الديان
لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان يدخل الجنة وعليه لاحد من اهل النار مظلمة ولا ينبغي لاحد من
اهل النار ان يدخل النار وعليه لاحد من اهل الجنة مظلمة حتى يقتص منه.

واما الموضع السادس وهو في كيفية الانصاف فقد اختلف الناس في ذلك
فعندنا انه تعالى ينصف للمظلوم من الظالم بان يوصل الى المظلوم من اعواض الظالم التي
يستحقها ما لو كانت مما الزم الله تعالى بها لهم على ما اصابهم من الامراض والآفات والغموم
من قبله او كانت من قبل غيره من المخلوقين فيعطي المظلوم بقدر ما اوصله اليه الظالم
من المضار او فوته من المنافع وهذا هو قول اكثر العدلية. وذهب بعضهم الى انه يجوز
ان ينصف لهم بذلك او بان يتبرع بالعوض عن الظالم وهو القول الذي حكيناه اولاً
عن الشيخ محمود بن الملاحمي ومن قال به. وذهبت الحشوية الى ان الانصاف هو ان يعطي المظلوم
من ثواب الظالم بقدر ما يستحقه وان لم يكن له ثواب نقص من عقاب المظلوم ونقله الى
الظالم. وذهبت المطرفية الى ان الانصاف هو معاقبة الظالم على ظلمه فقط. والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف انه قد ثبت انه لا بد ان ينصف للمظلوم من الظالم
فلا يخلو اما ان ينصف له بان يجبر ما اصابه من النقص ام لا. والثاني لا يجوز لانه يعود على الانصاف
بالنقض والابطال يبين ذلك ويوضحه انه لو عاقب الظالم بعقاب زائد على ما كان يستحقه
لم ينتفع به المظلوم ولا حسن منه تعالى لان الزيادة على المستحق ظلم قبيح وهو تعالى لا يفعله

وان كان الجبر ما نقصده لم يخل ان يكون ذلك من جهته تعالى او من جهة الظالم. ومحال
ان يكون من جهته تعالى لانه يكون متفضلا به على المظلوم غير منتصف له من الظالم كما تقدم
بيانه. وايضا فانه انما يكون منتصفا له من الظالم بان يلحق الظالم نقص بسبب انصافه له
تعالى منه كما كان الجناية ذلك النقص لما نعلمه في الشاهد ان الحاكم انما يكون منتصفا
للمظلوم من الظالم بان يلحقه نقصا يكون منفعة للمظلوم. ولهذا لو قطع رجل
يد اخر ظلما فتحمل الحاكم بان تبرا يده على ان لا يطالب الظالم لا يقال انصفه ممن ظلمه
وانما يقال انعم على الظالم بان تحمل عنه ذلك ورفع عنه حكم المطالبة. وان كان
لا بد ان يجبر نقص المظلوم من جهة الظالم لم يخل اما ان يجبره بان يوصل الى المظلوم من
ثواب الظالم وهذا محال لان الثواب الذي استحقه الظالم انما استحقه على طاعاته
وطاعاته ليست طاعات المظلوم فيكون اثابة لمن لا يستحق الثواب وذلك قبيح والله تعالى
لا يفعل القبيح. واما ان يجبر نقص المظلوم بان ينقل من عقاب المظلوم الى الظالم فذلك
محال لان المجازاة بالعقاب لمن لا يستحقه يكون قبيحة والله تعالى لا يفعل القبيح ثم ذلك
ولو صح ان العقاب هاهنا المعصية بالظلم لانه كان منهيا عن ذلك ولهذا استحق العقاب
على غير الظلم وما يقع من التشفي من المظلوم بعقابه هو استبشاره بما اصاب عدو الله
وذلك مما يقع مع المؤمن وان لم يكن مظلوما فيما نصب اعدا الله من العقوبة. واما ان
ياخذ من اعواض الظالم ويدفعها الى المظلوم او يدفع بها بعض المضار عنه فهو الذي نقول
فان قيل هل يصح اسقاط العوض بالابرا منه في الدنيا. قلنا اختلف شيوخنا
في ذلك فذهب بعض القضاة الى انه لا يصح هبة الاعواض واسقاطها. وذهب

الشيخ محمود بن الملاحمي الى انه يصح ذلك في العوض الذي على العباد دون الله تعالى وظاهر قول
الشيخ ابي عبد الله انه يصح كذلك فيما على العباد لانه قال فيما يكون على الله تعالى انه يصير ملجأً الى ان
لا يسقطه. وحجة قاضي القضاة انه مولى عليه في ايفاء العوض واستيفائه فانه
لا يتمكن من استيفائه ولا من ايفائه ولا يعلم قدره فيجب ان يجري مجرى اليتيم في انه لا يصح منه
هبة ما له عليه من الدين لما لم يتمكن من استيفائه ولا اليه ذلك ولا يعرف قدره وايضا فانه لا
يأمن ان يكون قد استحق عليه ذلك العوض بان يكون عليه من الاعواض ما يكون مستغرقاً لما هو له
فيكون في حكم المفلس منه فلا يصح منه هبته. وحجة الشيخ محمود انه حق للمظلوم
على الظالم والنية امدادا اليه به وفي اسقاطه منفعة للظالم وليس فيه وجه يوجب سقوط ما
يستحقه عنه مع صحة اسقاطه كالدين الذي يجوز الابراء منه وهو بخلاف ما هو على الله تعالى
فانه عز وجل بريء عن المنافع ولا ينتفع باسقاطه ولا يقبله بل يرده لغناه عن ذلك ويحطه
فلم يصح اسقاطه كالمديون اذا رد الابراء ولم يرض به. وقال محمود يجوز ان يهب عوضه من
غيره وقال قاضي القضاة لا يجوز وهو الاولى لانه ليس اليه استيفاؤه ولا المحاسبة عليه فصار
مولّىً عليه وكما ان المولى عليه ليس له ان يهب ولا يسقط كذلك مستحق العوض وبهذا تم
الكلام في هذا الموضع. واما الموضع السابع وهو في كيفية ايصال الاعواض الى
مستحقيها فاعلم ان المستحق للعوض على ضربين عاقل وغير عاقل والعاقل على ضربين مثاب
ومعاقب. اما المثاب فان عوضه لا يخلو ان يكون على الله تعالى او على غيره وايهما كان
فانه يوفره عليه تعالى في الجنة فيكون زيادة في نعيمه لانه اذا لم يوفه في الدنيا فلا بد
ان يوفيه في الاخرة وقد ثبت انه لا دار الا الجنة او النار فاذا لم يكن من اهل النار

بين ان الجنة موضع استقبابه. فان قيل ومن اى جهة حسن قلنا لجواز ان يكون من جنس ما كان
يشتهيه في الدنيا ولجواز ان يكون منفعة وان لم يكن من ذلك الجنس فانه لا دليل يدل على وجوب
استحقاقه على حسب ما كان يشتهيه وهذا بخلاف الثواب فانه من غير ... ولا ... الا فيما
كان يشتهي ويعتاد في الدنيا فافترقا. فان قيل فهل كان يجوز تعويضه في الدنيا قلنا لا مانع
يمنع من تعويضه في الدنيا بان يعوضه على بعض الالام ويبقى من المنافع بعد الالم التفضل بها وان لم يعلم ذلك
لانه لا يجب ان يعلمنا تعالى بانه قد عوضنا على التفضل بل يكفي فيه ما قد علمنا انه عدل حكيم
لا يظلم العباد ولا يقضي بالفساد وقد بين ان العباد من لي عليهم يجازى من الله تعالى المتولي لعوضهم
ان يعوضهم وان لم يعلمهم كما يحسن مثل ذلك من ولي اليتيم والاب في ولده لما كان هو المتولي
لامره. فان قيل فاذا اخر تعالى العوض هل يستحق لاجل التاخير زيادة قلنا قال قاضي القضاة
في بعض كلامه يستحق بهذه الزيادة بقدر ما بين النقد والنسيه وقال في موضع لا يستحق
ويحتمل ان يقال ان الله تعالى اذا اخره لمصلحة راجعة الى المكلف لا يجب ان يكون هناك زيادة
كما نعلمه في تدبير ولي اليتيم وان كان لمصلحة راجعة الى الغير وان كان لمصلحة راجعة
الى الغير فلا بد من زيادة ما بين النقد والنسيه فان العقل يقضي بان لا يوخر عن المكلف حقه الا
لمنفعة تعود اليه لان ذلك مما يتضرر به كما نعلمه في الشاهد انه لا يرضى بتاخير حقه
الا لمصلحة ترجع اليه فاذا اخره لا لمصلحة فلا بد في مقابلة ذلك من الزيادة والرساله
فان الربا انما حرم من جهة الشرع لا من جهة العقل. فان قيل فهل يوفيه ذلك العوض
دفعة واحدة او يفرقه قلنا يجوز كلا الامرين الا ان شيوخنا ذكروا انه اذا فرقه
في الاوقات لم يتفضل عليه بقطعه ويمكن ان يقال ويوفره عليه دفعة واحدة

مع ثبات ما معه من الثواب العظيم ثم يتفضل عليه بما دامه احباطه او قطعه وعقله بما
حصل من الثواب العظيم عن الحكيم بقطعه لم يصر مستضرًا بانقطاعه فانه قادر على ما نشا
واما المعاقب فانه تبارك وتعالى يوفر عليه عوضه بان يجعل جزءا من العوض داخلا
من عقابه فيسقط من العقاب بقدر ما هو له من الاعواض سوا كانت تلك الاعواض على الظالم
له او هي مما تكفل الله تعالى به فان ما على الظالم ليس الا استيفاوه وايفاوه الا على
الله تعالى فانا قد بينا انه لا بد ان ياخذ من اعواض الظالم ما يوفره على المظلوم . فاذا
كان هذا المظلوم معاقبا ولم يمكن ان ينفع به فلا بد ان يدفع به شيا من مضرة العقاب
عليه والا ادى ذلك الى ان لا يكون مستوفيا العوض والى ان لا يكون الله تعالى منصفا
له ممن ظلمه ولا عادلا به فيما يفعله معه من الامراض والافات اذ لا يمكن ان يستوفيه
الا على هذا الحد وهذا كله بنا على ان العوض والعقاب يجوز اجتماعهما وهو قول
قاضي القضاة وقال ابو علي لا يصح اجتماعهما والاول اولى لانه لا تنافي بينهما ولا ما يجري
مجرى التنافي فان العوض جار مجرى اروش الجنايات وقد بينت انه يصح اجتماعها مع العقاب
فكذلك العوض . وليس لقايل ان يقول اذا كان استيفا العوض ليس الا بان يسقط من ضرر
العقاب بقدره لم يجز ان يسقط جزء من العوض لانه اذا عدل به الى غير الجنس كان من حق
القيمة وذلك يقتضي المضاعفة لما لم يعطه الجنس . قلنا وليس يجب اذا لم يمكن الا
القيمة ان يزاد على ما هو من الامثال اذا كان اجزاء القيمة تقوم مقام المثل في باب
المنفعة وقد علمنا انه لا فرق في حكم العقل بين جلب منفعة ودفع مضرة اذا تساويا
ودفعا ومهانا في العقل ولا سيما ان المعاقب مضطر الى ما يخفف عنه عقابه فاذا كان ذلك

العوض لحقنا في عقابه ولا اشكال انه قد اشعر به. واما اذا كان المعوض ليس بمكلف
نحو الصبيان والبهائم وغيرهم فانه لا بد ان يوفر الله تعالى ذلك عليها فاذا لم يوفره في الدنيا فلا بد
ان يوفره في الاخره اذ لا دار سواهما ويجوز فيمن يدخل الجنه منها ان يوفره الله عليه فيما
يتفضل به عليه في الجنه ويجوز في بعضها ان يوفره عليها في العرصه ثم يفنيها الحسن لا يتالم
وان كان الشرع قد ورد بان الصبيان يدخلون الجنه وينعمون فيها فاذا لم يوفر العوض عليهم
قبل ذلك فلا بد من توفيره في الجنه والله اعلم بتفصيل ذلك وهو المتولي له عز وجل وتمام
ذلك يتم الكلام في الموضع السابع وبذلك يتم الكلام في الاعواض وهو تمام الكلام
في الامراض والالام وهو النوع الاول من المصالح الدينيه

النوع الثاني من المصالح الدينيه الأجال والكلام

منها يقع في ثلثه مواضع احدها في معنى الاجل وثانيها في ان المقتول
لو لم يقتل هل كان يعيش ام لا. وثالثها في الاجل لمن يكون لطفا. اما الموضع الاول
فالاجل في اللغه هو الوقت المضروب لحصول امر من الامور كاجال الديون واجال قدوم
المسافرين وغير ذلك واما في لسان المتكلمين فالاجل ربما استعملوه في اجل الحياه وهو
العمر ومعناه الوقت المضروب لمده استمرار الحيوه. وربما استعملوه في اجل الموت وهو
الوقت الذي علم الله تعالى ان الحي يموت فيه. والوقت هو كل حادث او ما جرى مجرى
الحادث علق به حادث او ما جرى مجرى الحادث. واشترطنا ان يكون حادثا لان الذوات
لا يصح التوقيت بها فلا يصح اعطيك درهما اذا الكون واذا الشمس واذا السما ويصح اذا
طلعت الشمس واذا امطرت السما وما جرى مجراه هو الذي نحو اتيك اذا لم تمطر السما

واذا لم يفسد الحي. واما الموضع الثاني وهو في حكم المقتول لو لم يقتل فاختلف
الناس فيه فمنهم من لم يقطع على حيوته ولا موته وترك العلم فيه الى الله تعالى وهو مذهبنا
ومذهب مشايخنا البصريين وهو قول ابي علي وابي هاشم رض عنهما. وذهب قوم الى القطع على
انه كان يموت وهو مذهب الشيخ ابي الهذيل وهو قول جماعة من الحشوية. قالت المجبرة لم يكن
يقدر القاتل على قتله في ذلك الوقت ولا قبله ولا كان الله يفعله قبله ولا بعده. وذهب
البغداديون الى انه لو لم يقتل لبقي حيا لا محالة. وحجة الاولين ان حيوته وموته قبل ان
يقتل مقدوران لله تعالى وجايزان من جهة الحكمة في قضية العقل وليس في العقل ولا في الشرع
ما يدل على حصول احدهما على القطع فوجب التوقف فيهما. وحجة ابي الهذيل انه لو لم
يمت لكان القاتل قد قطع عليه اجله وذلك لا يجوز لقوله تعالى اذا جاء اجلهم لا
يستاخرون ساعة ولا يستقدمون. وايضا فكان يجب ان يكون القاتل مغالبا لله تعالى
حين قطع اجلا قد اثبته الله تعالى وكتبه في اللوح المحفوظ. والجواب انه اذا قتل
علمنا ان ذلك الوقت هو الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه وهذا هو معنى الاجل
الذي كان الله تعالى قد قدره وكتبه. فاما لو لم يقتل فلم يكن نعلم ما كان يكون فان ذلك
من علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وقد قال تعالى ولكم في القصاص حيوة وانما يكون
في شرع القصاص اذا كان يحذره القاتل فلا يقتل فيبقى حيا ويبقى من كان يعرض لقتله
حيا ولو وجب موته لو لم يقتله ذلك القاتل لما كان في شرع القصاص حيوة. ولا يلزم
من ذلك القطع على الحيوة لانه اثبت حيوة منكرة تجوز ان تحصل في حال دون حال ولم يرد دون
عمرو. وحجة البغداديين انه لو كان يموت لما كان القاتل ظالما ولكان ذلك

شاة الغير محتسبًا الله بذبحها لأن لا تموت. ولكان يجب إذا قتل السلطان الوفا
من الناس أن يقطع على أنهم لو لم يقتلوا لماتوا حتف أنفسهم ولم تجر العادة بذلك في عصر
زمن النبي عليه السلام وذلك لا يجوز. والجواب أن القاتل ظالم وإن كان يموت في تلك
الحال لأن في قتله معنى الظلم ولأنه فوت عليه أعواضًا كانت تحصل بموته ولأنا نعلم
بالضرورة أنه ظالم ولو علمنا أنه لو لم يقتله لمات فلا معنى لما ذكروه. وأما ذابح شاة الغير
فيمكن أن يقال إنه ظالم لأنها لم تمت بذلك ولأنها لو ماتت أو ذبحها صاحبها لكان عوضها كثيرًا. وأيضًا
فإنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه ولا من أصابه فلم يجز وقد قال قاضي القضاة بأنه لو ظهرت
أمارات موتها لجاز له ذبحها ويمكن أن يقال إنما إذا علم وقت موتها أو قطع على ذلك فهو
حسن لأن فيه استدراكًا لمال الغير وإحسانًا إليه ويمكن أن يقال لا يحسن ذبح الحيوان عقلًا
فكيف يقال بحسن ذلك وليس بإحسان إلى صاحبها لأنه كان في الفعل يجوز له أن ينتفع بها وإن
كانت ميتة ولكن يمكن أن يقال بأنه يحسن شرعًا ذبحها لو علم ذلك لأنه مأمور أن يدفع
الضرر عن أخيه المسلم. فأما إذا لم يعلم ذلك ولا ظنه ولا يجوز لأنه ليس له أن يتصرف
في مال المسلم بالإضرار من غير إذنه ولا علم بأنه دفع ضرر عنه ويحتمل أن يقال بأنه مأمور
بالدفع عن الضرر المظنون كما هو مأمور في نفسه فإن المؤمن مأمور بأن ينزل أخاه المسلم
منزلة نفسه وهذا أشبه بسنة وبين الله تعالى. فأما في ظاهر الحكم فمتى ذبحها لزمه قيمتها
كما يلزمه في سائر ما يتلفه من مال الغير إلا أن يغلب على ظن مالكها أنه صادق في قوله أنه
ذبح لذلك المضرة عنه ومخافة موتها فلا يجوز له أخذ قيمتها والله أعلم بالصواب.
وأما قتل السلطان للألوف الكثيرة فلا يدل على أنهم كانوا لا يموتون فإن من الجائز أنه لو

لم يفعلهم لما ثبت ولنا الطاعون جميعا وكذلك الحريق او الغرق ولانه يجوز نقض العاده
ما الموت كذلك ولا يكون من معجزات الانبيا عليهم السلم لانه ليس هناك مدعي يدعي ذلك وانما
نقع النقض لو ادعاه مدع فوقع على حسب دعواه على ما نشتبه ان شا الله تعالى • واما
الموضع الثالث وهو في بيان اللطف في الاجال • اما ان اللطف في الم الموت وشدته فانه لا يجوز
ان يكون لمن نزل به لانه مخرج له عن التكليف وقد نقع ان يكون مقربا بما كلف وانما يكون
لطفا لمن لم ينزل به ويجوز ان يكون العلم بما في الموت من الالم الشديد لطفا للمكلفين ولمن نزل
به ذلك الالم فان كل عاقل يعلم انه يتذكر اذا خطر بباله شدة الموت وعظم سكراته
وما وصف الله ورسوله صلى الله عليه واله من ذلك ويكون [illegible] لانه لا
خبر الا بالصدق ولما كان في الخبر بذلك لطف للمكلفين وكان الخبر لا يكون صدقا الا بان
نقع مخبره على ما اخبر به جاز ان يولم للعوض والاعتبار بما تقدم من العلم به الذي لا يصح ان
يكون علما ولا ان يكون الخبر صدقا الا به • فاما اذا قلنا ان نفس الالم لطف
فلا يصح الا لمن يعلم به من غير المكلف وربما لا يعلم بتلك الشده الا هو والله اعلم
وكذلك نقص الاجل بذلك الوقت على الجمله لا بد ان يكون لطفا لذلك المكلف
ولغيره ممن يعلم انه لا بد لكل نفس من اجل محتوم واخفا الوقت الذي ينزل فيه الموت
لاعظم في اللطف ليكون المكلف على حذر في كل وقت من الاوقات فعلى هذه الطريقه
يجري القول في ذلك مختصرا والله الهادي •

النوع الثالث من المصالح الدينيه الغلا والرخص وما يتصل بهما

والكلام من ذلك يقع في ثلثه مواضع احدها في بيان معنى الغلا والرخص وما يتصل بهما • وثانيها

في نسبتهما الى فاعلهما. وثانيهما في بيان ما هو لطف من ذلك. اما الموضع الاول
وهو في بيان معنى الغلاء والرخص وما يتصل بهما فاعلم ان الغلاء والرخص يتفرع على ما هو سعر فانهما
صفتان للسعر يقال سعر رخيص وسعر غال وكذلك فانه يترتب على السعر القيمة والاثمان
والسعر هو المقدار الذي يبلغ عليه حسن الشي من دون اشارة الى شي بعينه. ولهذا اذا سئلت
عن سعر الطعام كان من الجواب انه يباع على مد بكذا فهذا هو المقدار الذي يبلغ الحب عليه
وان لم يكن حاضرا ولا اشرت الى شي بعينه. واما القيمة فانها تستعمل في الشي
التالف فيقال ما قيمة الثوب الذي تلف ولا يقال ما قيمة هذا المنشار اليه الا على معنى
ما سعر امثاله ويكون شبه الاعم السعر. والقيمة على هذا هو المقدار الذي يبلغ به
الشي في العادة من دون اشارة الى شي بعينه تقول تلف ثوب قيمته كذا اي مقدار ثمنه الذي تلف في البيع
به ويختلف الاسعار والقيمة في الشي بحسب الاوقات والازمان والاجناس والانواع. واما
الثمن فهو ما يوجد عوضا عما يسلمه احد المتعاقدين وله في الشرع شروط مخصوصة ولا يكون
ثمنا الا معها. واما الغلاء فهو زيادة على المعتاد من قيمة الشي المبيع في وقت بيعه وفي مكان بيعه
وذلك لانه يختلف بحسب الاوقات والاماكن ويكون زيادة قيمة الثمن بحر ان غلا وتنهاهيه بذلك
المقدار لا يعد غلا وكذلك كان زيادة قيمته في وقت حصاده على ما يعتاد في تلك البلد يعد غلا
ونقصانها يعد رخصا. واما الرخص فهو نقصان من المعتاد من قيمة الشي المبيع في وقت
بيعه ومكان بيعه. واما الموضع الثاني وهو في نسبة الغلاء والرخص الى فاعلهما فاعلم
ان الغلاء والرخص قد يكون سببهما من الله تعالى فينسبان اليه وقد يكون السبب من غيره من العباد
فينسب اليه فالاول كان يريد الله في خلق الشي المبيع او لحفظه من عوارض الفساد

او تقوى الدواعي التي تبعثه فيرخص فان هذا بسبب الله تعالى ويجب الشكر عليه ۝ ومتى كان
بالنقص من ذلك تعالا فانه بسبب الله تعالى ويجب الصبر عليه ۝ والثاني ان يكون سبب الرخص
الولاة الظلمة على بيع الشي باقل من قيمته او غصبهم لاموال الناس وبيعها بالقليل وما اشبه ذلك
فيكون هذا الرخص منهم او يكون سبب الغلا اخافة الظلمة للسبل او منعهم من البيع الا باكثر
من قيمة الشي او بالفهم للاقوات او ما اشبه ذلك فيكون منهم ولا يجب الرضا بذلك ولا الصبر
عليه ۝ واما الموضع الثالث وهو في بيان ما هو لطف من ذلك ۝ اما الرخص اذا كان من
الله تعالى فقد يكون تفضلا ومصلحة دنياوية وقد يكون لطفا ومصلحة دينية وهو في معرض التجويز
ويكون يجب الشكر عليه لانه منفعة وتفضل على الاطلاق ۝ واما الغلا من الله تعالى فلا يكون الا مصلحة
دينية لانه من قبيل المضار لبعض الناس وان انتفع به بعضهم ولا بد فيه من العوض والاعتبار على حسب ما
تقدم ۝ وقد قال بعض شيوخنا انه يجوز ان يكون عقوبة وقد بينا تفصيل ذلك فيما سبق لنا في هذا
النوع والله الهادي ۝

النوع الرابع من المصالح الدينية

الارزاق والكلام منها يقع في اربعة مواضع احدها ۝ في بيان معنى الرزق وثانيها
في بيان الرازق وكيفية قسمته للارزاق ۝ وثالثها في كيفية حصول الرزق ۝ ورابعها في انه
قد يكون لطفا ۝ اما الموضع الاول وهو في معنى الرزق فاعلم ان الرزق هو ما تمكن الحيوان
من الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه عن الانتفاع به ولا نهيه عن ذلك على بعض الوجوه ۝ فقولنا ما
يمكن من الانتفاع به احتراز عما لا يمكن ذلك فيه كالطير في الهوا والحوت في الما وذكرنا الانتفاع لان
ما لا ينتفع به لا يكون رزقا سوا كان مضرا به كالسم او غير مضر به ۝ وقلنا ولم يكن لاحد
منعه من الانتفاع به لانه لا يقال بان السلطان رزق الجند ما منعهم من الانتفاع به ۝ وقلنا

ولا النهي لانه لا يقال ان الله رزق الحرام لما نهى عن الانتفاع به كما لا يقال رزق السلطان
الجند ما نهاهم عن الانتفاع به. وقولنا على بعض الوجوه احتراز من رزق البهايم فانه لا يخرج
عن كونه رزقا وان حرم علينا الانتفاع به في البهايم ونهي عن ذلك. وكذلك اليتيم لا يخرج عن
كونه مرزوقا ماله وان كان للولي ان يمنعه من الانتفاع به لا مامره الى وقت بلوغه. فان
قيل وما يلزمكم ان الرزق هو الملك. قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى قد رزقنا الاولاد
والزوجات والعقل والفطنة والذكا ولم يملك ذلك وهو تعالى مالك لنا ولجميع العالم
وليس ذلك له برزق والبهايم مرزوقة غير مالكة فليس الرزق من الملك في شي. وانما
الملك هو ما للمالك ان يتصرف فيه في الحال او يتصرف فيه ذلك. فان قيل وما يلزمكم ان الرزق
هو ما علم انا ننتفع به. قلنا هذا لا يصح لانه كان يجب اذا سألنا الله تعالى ان يرزقنا ان نكون
سائلين له ان نعلم انا ننتفع به ومعلوم خلاف ذلك وانه سؤال ان يمكننا من الانتفاع بما يهب
لنا من الاموال والاولاد وغير ذلك. فان قيل افتقولون ان في الارزاق ما هو ملك للمرزوق
قلنا الارزاق على ضربين منها ما هو رزق غير ملك نحو العقول والاولاد وكذلك كثير
من المباحات الاصلية وهو ما كان على اصل الاباحة فانها ما لم يحزها حايز ارزاق للعباد وليست
باملاك لهم. ومنها ما هو رزق وملك نحو العبيد والانعام والحيوان والدنانير والدراهم
وغير ذلك كثير. فان قيل فيلزمكم ان لا تكون البهيمة مرزوقة لان للغير منعها من الانتفاع بالحشيش
قلنا اما ما هو مشترك من الارزاق وهو ما كان على اصل الاباحة فانه يصح ان يقال بانها
مرزوقة منه وليس لاحد ان يمنعها ذلك. واما ما كان خاصا من الارزاق فيصح ان يكون
مرزوقة منه ما اعطاها مولاها من العلف دينا ولله الى خالقها لانه ليس في مقدوره

ولهذا لان نقول لا نستغني بقولنا الذي لانه انما يلزم ان نكون
سائلين ان يرزقنا ما نعلم انا ننتفع به وهذا صحيح ولا يلزم ما ذكر

فان كثيرا مما هو رزق لا نعلم انا ننتفع به وان كان رزقا ولا

منفعها انه فاما ما جعله بين يديها فله ان ينتفع بها منه فلا يكون في تلك الحال رزقا
لها وقد يجب علفها فيكون رزقا لها وذلك اذا خاف عليها التلف فهذا هو الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو في بيان الرازق وكيفية قسمته للارزاق فاعلم ان الرازق
هو الله تعالى وحده لا شريك له وهو الذي خلق الارزاق وقدرها واباحها وملكها وحكم
بها لاهلها فهي منه تعالى خلقا واباحة وتمليكا وحكما. اما الخلق فلانها اجسام ولا اجسام
محدثة لا فاعل لها غيره تعالى. واما الاباحة فلانها على ضربين منها ما خلق في عقولنا
استباحتها وهي الاشيا المنتفع بها ولا مضرة على احد فيها ولا وجه من وجوه القبح نحو الاراضي
التي في الخلا والاشجار التي في الجبال وما فيها من الثمار وما في الجبال وغيرها من الانهار فان كل
ذلك خلق في عقولنا العلم باستباحة الانتفاع به. ومنها ما كان اباحته لنا بالصروب من الانسان
نحو البيع والنشر والهبة وغيرها. ومنها ما يكون بطريقة شرعية نحو المواريث وغيرها
فيتناولها باباحته تعالى. وتفصيل ذلك ان ما هو مباح من الارزاق على ضربين احدهما ما حصلت
اباحته بالعقل نحو ما كان على اصل الاباحة من الاشيا التي يجوز الانتفاع بها فانها ارزاق
لمن يحتاج له وكذلك ما يحصل بالمراضاة نحو البيع والنشر والاجارات وغير ذلك. وثانيهما
ما يحصل بطريقة شرعية نحو ما يكتسب من الارزاق بالوقوف والمواريث ونحو العشور
والاخماس ونحو اموال اهل دار الحرب وغير ذلك مما لم يحكم باباحته الا الله تعالى. واما
تمليكها فعلا مثل ذلك. واما الحكم بها لنا فلان كل عاقل يعلم ضرورة ان الرزق ما يحصل له
بحكمه ولا يعتبره ولو توفرت دواعيه الى الجحادة ما حصل ذلك على حسب مراده فكانت
اضافته الى الله تعالى اولى. واما كيفية قسمته للرزق بين عباده فمذهب المسلمين الى ان

الله تعالى قسم الرزق بين عباده على حسب مصالحهم من تسوية وتفضيل وجعلهم بين غني
وفقير. وروي عن المطرفية الشقية ان الله تعالى ما فاضل بين العباد وانه يجب عليه المساواة
في الارزاق والعيان يكذب قولهم والضرورة تدفع جهلهم فانا نعلم بالضرورة
التفاضل بين الخلق في الارزاق ففيهم الغني والفقير وذو الفاقة وذو الثروة مع الاشتراك
من الشخصين جميعا في السعي والطلب والتعب والنصب ومع الاشتراك بينهما في اخرين في الحول
والتعفف والسكون والتكفف وهذا معلوم ضرورة ولا يجحده الا معاند ولقد بان
ان الله تعالى يكذب هذه الفرقة بقسمة المواريث التي رزقها اهل الميراث فجعل لبعضهم النصف
وللآخر السدس وللآخر الربع وللآخر الثلث وللآخر النصف وللآخر الثلثين. وكذلك قسمته
للغنائم حيث جعل للفارس سهمين وللراجل سهما وقد صرح القرآن بالتفضيل في الارزاق في
أي كثير قال الله تعالى أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا
بعضهم فوق بعض درجات. وقال تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق. وقال ولا
تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض. وقد قال النبي صلى الله عليه وآله حاكيا عن ربه عز وجل
وان من عبادي لمن لا يصلحه الا الفقر ولو اغنيته لافسده ذلك وان من عبادي لمن لا يصلحه
الا الغنا ولو افقرته لافسده ذلك فهذا هو الموضع الثاني. واما الموضع الثالث
وهو في كيفية حصول الرزق فمذهبنا ان الرزق لا يكون الا حلالا وان الحرام ليس برزق والرزق
الذي هو حلال ضربان احدهما يحصل بسبب كالتجارات والاجارات والزراعات ومنه ما يحصل
لا بسبب نحو المواريث والهبات والصدقات والامطار وخروج الثمار وغير ذلك. وذهبت
المجبرة الى ان الحرام رزق كالحلال. وذهبت المطرفية الى ان الرزق انما يحصل بالتحيل والاكتساب

وان ما في ايدي العصاة من الحلال الذي رزق لهم وذهبت الصوفية الى ان الاكتساب الرزق قبيح
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. اما ان الرزق على ضربين
احدهما بسبب والثاني بغير سبب فالذي يدل عليه العقل والكتاب والسنة والاجماع
اما العقل فهو ان كل عاقل يعلم انه قد يرزق تارة بسبب السعي والطلب والتحمل في التجارات والاجارات
وتارة يرزق بغير سبب ولو لم يكن الا ما رزق للطفل في ثدي امه من اللبن بلا سعي ولا طلب
وكذلك جميع غذائه وماكله ومشربه وكسوته في حال طفوليته فان ذلك ياتيه بلا تعب
منه ولا نصب وفيه بطلان لما ذهب اليه هذه الفرقة الغوية لان الرزق لا يحصل الا بالحيل
والاكتساب. واما الكتاب فقوله تعالى وكاين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها
واياكم وغير ذلك. واما السنة فنحو قوله صلى الله عليه واله الرزق رزقان رزق
تطلبه ورزق يطلبك فان لم تاته اتاك وسئل امير المؤمنين عليه السلام عن رجل يغلق بابه
من اين ياتيه رزقه قال من حيث ياتيه اجله. واما الاجماع فلا خلاف في ذلك بين
الصحابة رضي الله عنهم وكيف يقع الخلاف فيه وهو مما لا خلاف فيه بين العقلاء فضلا عن
بعض العقلاء. واما ان اكتساب الرزق حسن فالاصل فيه العقل والكتاب والسنة
والاجماع. اما العقل فلان العقلاء بلا خلاف من يسعى في مصالح نفسه من طلب المنافع ودفع
المضار ولهذا استحسنوا الاسفار لطلب الارباح والتجارات واستحسنوا الاشتغال
بالصناعات والاجارات والزراعات بحيث لو سمعوا امرا بترك ذلك لرموا بالجهل عليه
فلولا انهم يعلمون ضرورة حسن ذلك لما صح منه هذه القضية بل قد يعلم ضرورة وجوب طلب
الرزق وذلك اذا كان فيه دفع مضرة الجوع او الهلاك به فانه قد يعرف وجوب دفع المضار

على الجملة مدخل فيه ما لا يتم دفع الضرر إلا به وهذا ما لا يضر ملجأ إلى الطلب . فأما إذا
صار ملجأ إلى الطلب سقط الوجوب . وأما الكتاب فقوله تعالى فانتشروا في الأرض
وابتغوا من فضل الله وقال أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض وعلى هذا
أباح الله تعالى طلب الأرزاق من المواريث والصدقات والغنائم وغير ذلك . والسنة مطابقة
بذلك قال النبي صلى الله عليه وآله إن الله يحب المؤمن المحترف . وعنه عليه السلام من كد على
عياله كان كالمجاهد في سبيل الله . وأما الإجماع فلا خلاف بين الصحابة والتابعين وتابعيهم
إلى يوم الدين والمحرم لذلك ليس من المسلمين . وللصوفية في ذلك شبهتان أحدهما
من يقول بأن ذلك يخرج المؤمن من حد التوكل وذلك محظور . وثانيهما أن الأموال قد اختلطت
بسبب الظلمة فلا يأمن أن يطلب المكاسب فيقع في الحرام والإقدام على ما لا يأمن كونه حراما
قبيح . والجواب عن ذلك أما الشبهة الأولى فليس التوكل هو القعود عن طلب الرزق
والتكاسل عن اكتساب المنفعة وكيف يكون ذلك مع أن الله تعالى عهد إلينا أن ننتشر للطلب
الرزق وتواترت السنة بذلك . وإنما التوكل على الله هو الثقة به عز وجل أنه يعطي بطلب
وبغير طلب وتوطين النفس على ترك الجزع من فوته ومن كان هكذا فهو متوكل سواء تسبب بأسباب
الرزق أم لا وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وآله لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم
كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فبين أن التوكل حق التوكل أن يسعى سعي الطير
وذلك يدل على أن السعي لا يزيل طريقة التوكل على الله عز وجل وإنما يعد الشكور وقلة الورع
إلى أشغال الدنيا الشاغلة عن أعمال الآخرة توكلا وأنها الظهر في طريقة التوكل من سعي
من يسعى في طلب الرزق لما كان الذي يسعى يظهر في سعيه توكله على سعيه وثقته بحيلته وخرجه

من أن لا يشتغل والذي لم يشتغل بذلك ظهر منه انه طلب بذلك ايثار عمل الاخرة والحساب
للصبر وترك الجزع والا فلو هذه ومعه الجزع وقلة الصبر واشتغال القلب عن اعمال
الطاعة فانه لا يكون متوكلا • ولو اشتغل بطلب الرزق مع الاتيان بالواجبات على وجهها
وتلك النفقة بعمل نفسه مع الركون الى ربه وتنفيذ الامر الله وترك الجزع عند ان لا يشتغل
بذلك يكون متوكلا لا محالة • ولهذا روي عن نبي الا وكان ياكل من كد يده وكانوا اهل
صناعات وحرف • واما شبهتهم الثانية فباطلة لانه وان كثر الظلمة
وخلطوا الاموال فلا يعدم بذلك الحلال لان ما ينبع من الزراعات والبحار التي لا
تختلط بالحرام حلال وكذلك سائر الصناعات ثم ان الله تعالى قد ميز بين الحلال والحرام
فما علمناه حراما اجتنبناه وما علمناه حلالا استحللناه وما اشتبه الحال فيه تركناه
في جانب الحظر وقال بعضهم بان كل من في يده شيء فهو له في الظاهر حتى يعلم خلاف ذلك وعندي
ان هذا اصح لان اليد لها حكم في الشرع فاذا علم انه حرام اجتنبه وقد قيل يعمل بغالب الظن
وكل ذلك يدل على ان الحلال لن يعدم ابدا • وقولهم ان ذلك يكون عونا للظلمة لا يصح لانه انما
يكون عونا مع القصد والنية للاعانة والا ادى الى ان يكونوا معينين للسباع اذا اكتسبا البهائم
من الابل والبقر والغنم وكانت ماكلها وان يكون معينا للبهائم على افساد الزراعات اذا زرعها
وكانت تقع فيه لا محالة وكان يجب ان يكون معينا للقاتل اذا ابتغى منه السيف او القوس
ولا يعلم ذلك محال • وهذه الفرقة كانها ارادت اظهار التوكل فصار ذلك اظهارا
للكفر بسبب تحريم الحلال فالله المستعان • ولو قيل لاحدهم يتوكل على الله ولا يتناول اللقمة
من الاناء الى فيه ولا يلبس يده ولا يتحرك الى شيء من منفعة لم يفعل ذلك وفيه دلالة انهم نوا

على غير أساس. وأما أن الحرام ليس برزق فالدليل عليه أنه لو كان رزقا لحسن
الإنفاق منه ولكان المنفق منه مطيعا لله عز وجل لأن الله تعالى أمر بالإنفاق من الأرزاق
بقوله أنفقوا مما رزقناكم ومدح من المؤمنين بقوله ومما رزقناهم ينفقون فلولا أن الإنفاق
منها طاعة ما تمهدت بها هذه القضية. ولو كانت ليست أرزاقا لهم ما جاز الإنفاق منها
فإن الغاصب يصح منه الإنفاق من المغصوب. فإن قيل أتقولون أن الغاصب الذي
ما أكل إلا الحرام لم يأكل رزق الله وأن الله ما رزقه طول عمره. قلنا كذلك نقول
من جهة المعنى فأما إطلاق القول بأنه ما رزقه الله طول عمره فلا يجوز إلا بما يزيل الإشكال
لأنه يوهم أنه ما ملكه من شيء من الحلال أو ما أباح الله تعالى له المباح وذلك لا يجوز فأما
القول بأنه ما أكل رزق الله تعالى فجائز كما يجوز القول بأنه ما أكل ما أباح له الله. فإن
قيل أتقولون أن المغصوب رزق لمالكه وإن كان في يد الغاصب. قلنا هو رزقه ما
لم يستهلكه الغاصب فإذا استهلكه بالأكل لما لم يملكه الانتفاع به لأن حقيقة الرزق
تنبئ بأنه ما دام باقيا. وأما أن الحلال في أيدي العصاة رزق لهم فيدل عليه أن الله
تعالى مكنهم من الانتفاع به وأباحه لهم وملكهم إياه ولم ينههم عنه فلولا أنه رزق لهم ما
صحت فيه هذه القضية والقرآن ناطق بذلك قال الله تعالى قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها
بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله بين تعالى أنه قد رزق العصاة. وقال
عز وجل ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإياهم وقال تعالى للكفار أمن
هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه بل لجوا في عتو ونفور. وقال تعالى للمشركين قل أرأيتم ما أنزل
الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالا وحراما قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون وهذا

يدل على أن الله تعالى يرزق الكفار وأن الحرام ليس برزق وبذلك تم الموضع الثالث
وأما الموضع الرابع وهو أن الرزق قد يكون لطفاً فاعلم أن الرزق لا يجري مجرى
الأمراض في أنه لا بد أن يكون لطفاً لأن الألم لا يحسن إلا لذلك بخلاف الرزق فإنه قد يحسن
لكونه غير لطف وهو أن يكون تفضلاً من الله عز وجل فانقسم الرزق إلى ما يكون الغرض به
الحسن والإحسان إلى الغير وإلى ما يكون لطفاً في التكليف داعياً إلى الطاعات وصارفاً
عن المقبحات فيكون حسناً من وجهين لأنه إحسان دنياوي وإحسان ديني وقد بينا أن الإنسان
ألم لا يزول إلا بالرزق وهو الجوع فإنه إن كان في ذلك ألم لا عوض واعتبار لم يحسن أن يفعل
الله تعالى ذلك الرزق وإن كان ذلك الجوع ليس مصلحة في الدين ولا البدن يزيله تعالى بالرزق
فإن قيل وهل يجوز أن يكون في الرزق ما هو مفسدة قلنا يجوز ذلك بأن يعلم الله تعالى
في بعض من المكلفين قد منعهم ذلك الرزق أنه لو أعطاهم لفسدوا وعنده وعلى هذا قال تعالى
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض وذلك القدر لا يفعله الله تعالى لأنه قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح فإن قيل فهل يجوز أن ندعو إلى الله تعالى أن يرزقنا مع تجويز أن
يكون مفسدة قلنا لا خلاف بين المسلمين في حسن الابتهال إلى الله تعالى في الرزق
وغيره والقرآن يدل على ذلك قال تعالى واسألوا الله من فضله. وقال ادعوني أستجب لكم
فأمر بالدعاء. وقد ذهب بعض العلماء إلى أنه يجوز الدعاء إلا لذلك بغير شرط وقال بعضهم لا يجوز إلا
بشرط المصلحة وعلى الجملة قلنا لطف في الدعاء إلى الله تعالى والابتهال إليه وهو عبادة
وبما يقع من الخضوع والتذلل فهذا هو آخر الكلام في الأرزاق وبذلك تم الكلام في أنواع
المصالح الدينية التي من فعل الله تعالى. وأما المصالح الدينية التي من أفعال

للعباد فقد تشاركهم المصالح من افعال غير المكلف • فاما المصالح من افعال المكلفين فهي على ضربين احدهما نعلم المكلف انه مصلحة والثاني لا نعلم انه مصلحة فالاول قد تشاركه والثاني هو الشرايع واذا كان لا طريق له الى معرفة ذلك الا بالانبيا فلا بد ان يبعث الله الانبيا واذا كان لا يتم معرفة النبي الا بالمعجز فلا بد ان يظهر عليه المعجز فلهذا اقتضا ما مضى من الكلام في النبوات وما يدخل في ضمن ذلك ليتم الكلام في المصالح الدينية والله الموفق للصواب وتمام هذا تم الكلام في القسم الثاني من اصول الدين وهو العدل

القسم الثالث من اصول الدين وهو النبوات

والكلام منها يقع في خمسة مواضع احدها في بيان قولنا رسول ونبي وحجة ومبعوث • وثانيها في حسن ارسال الله تعالى الرسل • وثالثها في صفة من يختاره الله تعالى للرسالة • ورابعها في الطريق الى معرفة انبيا الله تعالى • وخامسها في تعيين رسل الله تعالى وبذلك يتم الكلام في النبوات

اما الموضع الاول وهو في معنى قولنا رسول ونبي وحجة الله ومبعوث اما قولنا رسول فانه يفيد في اصل اللغة من سلا ارسله برسالة فتحملها وقبل اداها فلا بد من الامرين جميعا اعني وهما ان يرسله الى الغير لانه يستحيل ان يكون رسولا لنفسه وان يقبل الادا لها على وجه التكفل بها فانه لو لم يقبل ولا تكفل بها لا يكون رسولا والرسالة على هذا ما حمله الغير واما اذا قيل رسول الله فانه يفيد ان الله ارسله برسالة قد تكفل بادائها كما اذا قيل رسول الملك افاد التخصيص • واما قولنا نبي فانها في اللغة قد تهمز وتكون من الانبا وهو الاخبار ثم يفيد انه مخبر ويفيد انه مخبر لان نبي عند اهل اللغة على وزن فعيل

وفعيل بمعنى مفعل بكسر العين نحو حكيم بمعنى محكم وفعيل بمعنى مفعل بفتح العين نحو بغيض بمعنى
مبغض وحبيس بمعنى محبس اذا اطلق على احباس الفرس في سبيل الله. فاذا قيل نبي الله فهو اخبر
انه اخبر عن الله ويحتمل انه اخبر الله. نعم وقد لا يهمز فيكون من النباوة وهي الرفعة مثل
في المكان اذا ارتفع فاذا قيل نبي الله بغير همز افاد انه رفيع المنزلة عند الله. واما
في الشرع فانه لا فرق بين النبي والرسول بل اطلاق النبي مهموزا او غير مهموز اسبق الى الافهام
من لفظ الرسول في افادة تحمل الرسالة عن الله بغير واسطة ادمي الا انه لا بد من افادة الرفعة
في الشرع مهموزا او غير مهموز لانه وان كان مهموزا او افاد ان الله اخبره وخصه بذلك
دون امته فان ذلك لعظم رفعته وصلاحيته لما خصه به. واما نبي الله ورسول الله فلا
يفيد لغة ولا شرعا الا من تحمل الرسالة عن الله بغير واسطة ادمي وان اختلفت معانيها مفردة
في اللغة العربية. واما قولنا حجة الله فانه يستعمل في اسما الله تعالى على طريق التوسع
والمجاز لما كان قوله وفعله حجة من حيث انضاف الى الحجة التي وهو المعجز الاتي من الله فلهذا
تعالى في اسما الله تعالى كم حجة الله ولهذا امتنعنا الامامية والاسماعيلية من اطلاق لفظ
الحجج على الايمة لان قولهم وفعلهم ليس بحجة ينضاف الى معجز ولذلك منعنا ان الهدية وعباد
من تسميته العدد الذي يحصل العلم بخبرهم حجة الله لانه لا ينضاف الى معجز وانما الحجة علينا
ما خلقه الله من العلم الضروري بخبرهم. واما قولنا مبعوث فانه وان اقتضى في اللغة
ان باعثا بعثه كما في الرسول فانه لا يفيد شرعا الا من بعثه الله الى امة من الامم برسالة
واظهر عليه من المعجز ما يتميز به عليها فهذا في الموضع الاول. واما الموضع الثاني

وهو في حسن ارسال الله تعالى للرسل فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث
في شرح المخالفين والجواب عنها . اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف . فذهب
المسلمين الى ان العقل يجوز حسن ارسال الله تعالى للرسل وذهبت البراهمة الى انه يقبح واختلف
المسلمون هل يحسن بعثة شرع ام لا فروي عن ابي علي ومن تقدمه من المتكلمين انها تحسن بعثة شرع متى
كان ذلك لطفا في الواجبات العقلية وذكر الشيخ الحسن رحمه الله انه ليس بصريح مذهب ابي علي
ومن جرى مجراه لانهم لما كلموا البراهمة والزموهم ان ياتوا بما قضى به العقل التزموه ونصر
الشيخ محمود بن الملاحمي هذا القول المنسوب الى ابي علي وهو الصحيح من جهة العقل . وذهب ابو هاشم
الى انها لا تحسن بعثتهم الا بشريعة جديدة او باحياء شريعة قد درست وذهب قاضي القضاة انه لا تحسن
بعثتهم الا لذلك او لما لا نعلم الا من جهتهم نحو القطع على تعذيب الكفار والفساق . واختلفوا من
وجه اخر فذهب شيوخنا الى انها لا تجب البعثة في جميع الاحوال . وانما تحسن اذا كان
هناك مصلحة للمكلفين . وذهب بعضهم الى انها تجب على كل حال . والصحيح ما ذهب اليه شيوخنا
من جهة العقل وان كان الشرع قد اخبرنا انه ما خلت امة عن رسول . واختلف البراهمة في
قبح ذلك في كل حال فذهبت فرقة منهم الى انه يقبح الارسال في كل حال . وذهبت فرقة الى انه
يجوز ارسالهم بما يؤكد العقول دون غيره فهذا تفصيل الخلاف في ذلك والله الهادي . واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف . اما انه يحسن
في العقل ارسال الله تعالى الرسل فالذي يدل عليه ان العقل يجوز ان يكون في ارسالهم فايدة وان
لا يكون فيها وجه من وجوه القبح . وكل ما هذه حاله فالعقل يجوز حسنه . وانما قلنا

انه يجوز ان يكون فيه فائدة فلانه يجوز ان يأتوا عن الله بخبر قاطع على تعذيب اهل الكباير
فان العقل كان يجوز العفو واذا جاؤا بذلك كان ازجر وابلغ في اجتناب ترك المعاصي ويجوز
ان يكون فيه تنبيههم على ما في العقول مفصله وان يخبر عن المصالح العقلية لم يحصل من دون
تذكيرهم ولا يشذ كثير عنهم ويجوز ان يكون في افعالنا ما يدعونا الى الاستقامة على استعمال
عقولنا ما لا نعلمه كما ذكر الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشا والمنكر فان الله يجوز ان يعلم
من ذلك ما لا نعلمه كما يعلم الطبيب من حال المريض ما لا يعلمه • ويجوز ان يكون في بعض افعالنا
من المفسدة لنا ما لا نعلمه كشرب الخمر والزنا وغير ذلك فيعلمنا تعالى بذلك على السنة الرسل لنجتنبه
واما انه يجوز ان لا يكون فيه وجه قبح فلان وجوه القبح محصورة والرسالة تقتضي العقل بانتفائها عنها
وبعضها او هو كونها مفسدة فالعقل كما يجوز انتفاؤه عن ذلك ولا يقطع على ثبوت شي منها
في بعثة الانبيا وليس كل امثالنا الا في العقول • وانما قلنا بان ما هذه حاله فالعقل يجوز
حسنه فالذي يدل على ذلك ان الحسن انما يحسن اذا كان فيه فائدة ويعرى عن وجوه القبح فاذا
جوز العقل اختصاص البعثة بذلك جوز ان يكون حسنة لان وجه الحسن مع الحسن كالعلة مع
المعلول كما تقدم فاذا وجدنا في افعاله تعالى بعثة الرسل وقد علمنا انه لا يفعل القبيح والعقل
يجوز حسنها علمنا انها حسنة • فان قيل فهلا يكفي في مصالحنا ان نسمع المكلف كلام الله
الدال على ذلك من غير حاجة الى الرسل فانه تعالى قادر على ما يشا فلا حاجة الى الرسل • قلنا
انه لا يصح ان نعلم انه كلام الله تعالى الا بالمعجزة • فان قيل فهلا اظهر على كل في مصلحة معجزة وكلمه
بما يصلحه • قلنا فان كان في العصاة ذلك يؤدي الى تكرير معجزات كثيرة ومعجزة النبي الواحد

كافيه فالزايد مع امكان المعجز الواحد لا فايده فيه. ويمكن ان يقال انه لو علم ان ذلك مصلحه

المكلف لفعله لا لانه علم ان تعريفه على لسان غيره مع ظهور المعجز عليه ابلغ في اللطف فلهذا

ارسل الله. فان قيل فهلا صح ان يخلق الله تعالى العلم الضروري لنا بمصالحنا من غير حاجه الى البعثه

قيل انه ان العبادات الشرعيه انما تكون مصلحه اذا فعلت على وجه يتضمن المعرفه بالله تعالى وسبحانه

ان نعلم وجوب عباداته تعالى ضروره والعلم بذاته استدلالي فاذن الفوايد كلها تعود الى المعول

بانه يخلق لنا العلم الضروري بذاته وهذا فيه رفع التكليف وكلامنا انما هو مع بقا التكليف

فان قيل وكيف تصح الرساله وقد ثبت انه لا يعلم ذلك الشرع لعقله والا وجب ذلك على امته

واذا علمه بخطاب فكان يجب ذلك على امته. وان قلتم بان هناك رسول اخر فالكلام فيه

كالكلام في الاول فيودي الى ما لا يتناهى قلنا لا يصح ذلك الا على احد وجهين اما ان

يسمع كلام الله مع معجز يعلم به انه كلامه او يكون نفس الكلام معجزا وقد ثبت انه لو كان

صلاح الامه مثل ذلك لفعله الله تعالى واما ان يسمع ذلك من رسول كما يسمع الانبيا من

جبريل عليه السلم. والاولى في ذلك ان جبريل اما ان يعرف ذلك من الله تعالى بكلامه مع

معجز. واما ان ياخذ ذلك من اللوح المحفوظ وهو الاظهر كما قال تعالى بل هو قران مجيد

في لوح محفوظ ولا يعرف انه من الله تعالى الا بمعجزه ايضا فاذا راى القلم يكتب ويسمع من

الكلام عند الكتابه ما يلتبسه كان ذلك كافيا في انه من الله تعالى. فان قيل وهلا بعث تعالى

الينا ملكا لكون ابلغ في غرضنا. قلنا لو كان ذلك من المصلحه لفعله الحكيم تعالى

ذلك المصلحه تقتضي لحاله وعلى هذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال

والوجه في هذا ان ذلك يؤدي الى ان يصير بعض العادات عاده ويخرج عن كونه معجزا والا

قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا فبين ان
المصلحة اقتضت ان الجنس الى جنسه آنس به . واما ان البعثة تحسن بغير شرع ولشرع
فهذا موضع الخلاف بين اصحابنا في ذلك ولكل واحد من القولين حجة . حجة ابي علي انه يجوز ان
تكون بعثته داعية الى فعل ما في العقول وزاجرا عن قبائحها مصلحة في الفعل للمحسنات
والانصراف عن المقبحات ويكون ظهور المعجز عليه ابلغ في اجابته الى ذلك وان لا يكون فيه
مفسدة لاحد ولا وجه من وجوه القبح يجاوز بعثته لذلك الا ترى ان لو عظ الواعظ في ذلك
من المزية ما ليس لما قد عرف من ذلك ضرورة فكيف مع من ظهرت عليه المعجزات واذا ثبت ذلك
كانت هذه مزية لا تحصل من دون بعثته وكانت حسنة . وحجة ابي هاشم ان بعثته بما في
العقل تكون عبثا لان العقل قد اغنى عن ذلك . ولقائل ان يقول العقل انما اغنى في باب العلم
بالحسن والقبح ولم يغن في باب الدعاء والصرف الى الفعل وليس كلامنا الا اذا كان باعثا على
الفعل وصارفا عنه . وحجة اخرى لابي هاشم وهو انه ان لم يجب النظر في معجزته كان
ذلك مغريا بقبيحه . فان قيل يجب النظر فيها لم يصح لانه انما يجب النظر فيها اذا خاف من تركه ضرره
وذلك يصح متى جوزنا ان نعلم بها من النجاة ما لا نعلم من دونها وقد ثبت انه نعلم العقليات من
دونها فلم يصح وجوب النظر فيها . ولقائل ان يقول ليس كلامنا الا اذا كان العلم بثبوته والعلم
بان الله تعالى قد نقض العادة لتصديقه مصلحة في الفعل او الترك وقد ثبت انه لا يستفاد هذا العلم
الا بالنظر في معجزته فبين ان الكلام فيمن نعلم ان الله تعالى يفعل له ما يقول ويصدقه بما يعجز
البشر عن مثله من الناس في العقول ما ليس لغيره . فان قيل فهذا يؤدي الى تجويز نقض العادة على

ابلغ الوعاظ والصلحا قلنا نسبين لجواز ذلك انشا الله تعلى. حجة اخرى لابي هاشم وهو انه لو جاز ذلك لجاز ان يبعث رسولا ليعرفنا ما عرفناه من المشاهدات وبداية العقول وذلك محال وهذا الالزم لانه لا مصلحه في ذلك وكلامنا اذا كان لطفا في الفعل والترك الحق بعلم ان القول من يعلم بالمعجز ان جبريل جليسه وانيسه وان الله تصدقه فيما ادعى من ذلك من بالمعجز من الناس من البس لهو اعجزه. ولسنا لجوز ان جبريل على احد من الصالحين حتى تعرفونه انه جبريل الا ان يكون نبيا او رسولا. حجة اخرى لابي علي وهو انه لجوز بعثة نبي بعد نبي وبعثة نبي مع نبي وان كان احدهما كافيا في تعريف الشريعة ولجوز ايضا اظهار معجزة على اثر معجزة وان كانت الاولى كافيه فلذلك لجوز بعثة نبي لحث على ما حث عليه العقل فان الا دون الامتحان بمزيد فايده المصلحه وليس كلامنا الا اذا كان فيه مصلحه زايده فثبت ما قلناه. واما انه لا يحب البعثه في جميع الاوقات والازمان عقلا فالذي يدل عليه ان الفعل لجوز ان يكون فيها مصلحة مفسده في بعض الازمنه بان يكون اولئك القوم يا بعون من القبول ولا يكون ذلك داعيا لهم الى فعل الحسن ولا صارفا عن فعل القبيح كما ان الفعل لجوز ان يكون فيها مصلحه في بعض الاحوال وان ما كان حسنة لحسب الدواعي والصوارف فانه لجوز احلافه في الازمان والاعيان والاماكن كما جاز احلاف الدواعي لحسب ذلك ولهذا اختلفت شرايع الانبيا عليهم السلم. وان كان الفعل لجوز كونه مفسده في بعض الاحوال لم يصح القول بانه لحسن او يحب في كل حال من الاحوال لقضيه العقل لانه يستحيل ان يكون حسنا وقبيحا معا. وايضا فان من ولد اصم وبلغ كمال عقله لا يمكنه معرفة الشرعيات فلا يصح البعثه الى من هذه حاله. فاما من

جهة الشرع فدل على ذلك انه ما من امة الا ولها رسول. قوله تعالى وان من امة الا
خلا فيها نذير وقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا. ولقائل ان يقول فهذا يقتضي ثبوت
نبي بعد محمد صلى الله عليه واله. قلنا ليس الكلام الا فيمن تقدمه من الامم. فان قيل فانه يعلم
انه قد خلا بعض الازمنة عن رسول وهو زمان فترة القران. قلنا وليس المراد الا انه لا بد من رسول
يدعو الى حجته ويبلغ اصحابه ورسله ما دعا اليه بعد وفاته الى ان ياتي رسول اخر ولم يخل
زمان عن ذلك ابدا وان كان يجوز ان يخالف عليه فيما دعا اليه. فان قيل فيجوز ان يخلي الله
تعالى امة من الاذان فلا معنى للرسول اليهم. قلنا ذلك من قضية العقل ولكن لما اخبرنا
الله تعالى انه ما من امة الا خلا فيها نذير وانه لا يعذب الا بعد رسول يرسله على وجه الاعذار
به صح انه لا يخلو زمان فيما مضى عن قوم عقلا صحيحي الاذان. فاما حمل الايات على انه
لا بد من رسول اذا كان مصلحة فهو اخراج لها عن ظاهرها مع امكان حملها على ذلك وهذا
لا يحسن في خطاب الله تعالى والاداء الى ان لا يعرف شيء بظاهره لانه يمكن فيه الحمل على بعض ما
تاوله كما يمكن حمله على ظاهره وذلك لا يجوز. واما ان الرسالة اذا لم يكن مصلحة
للمكلفين يجب فالذي يدل عليه انها تكون عبثا لا فائدة فيها والعبث قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح ولهذا قال مشايخنا انه ان كان الصلاح في بعثة واحد مقصور البعثة سواء كان الصلاح
في اجتماع جماعة كانوا بمنزلة الرسول الواحد وكذلك ان كان الصلاح في ان يبعث واحدا
بعينه الى قبيلة واخر الى قبيلة اخرى فلا بد ان يفعله لما كان الغرض بذلك مراعاة مصالح الخلق
وعلى هذا قالوا انه يبلغ ما ارسل به ولم يكن مصلحة ولا مفسدة في بقائه كان تعالى متفضلا ببقائه
وان كانت المفسدة في بقائه يجوز ان يكون المصلحة في نسخ شرعه بشيء اخر فيودي ذلك الى

النقص عنه في حال حصوله ويؤدي الى تهوين امر الانبياء فانه يمنعه تعالى وكل ذلك مبني على المصالح
اما عند شيوخنا فواجب عليه مراعاة ذلك وعندنا لا بد من مراعاتها لوجود داعيه الى
ذلك من غير صارف على حسب ما تقدم بيانه فهذا هو الموضع الثاني. واما الموضع الثالث
وهو في بيان شبه المخالفين والجواب عنها. فاحتج البراهمة لقولها بان الله تعالى ان ارسلهم بما يوافق
العقل كان عبثا لان العقل يغني عنهم. وان ارسلهم بما يخالف العقل كان قبيحا لان ما خالف
للعقل قبيح فان العقل هو الذي يهدي الى الحق ويدل على الرشد فيجب فيما خالفه ان يكون مرفوضا
غير معتد به ومعلوم ان ما دعا اليه الانبياء من الصلوات والحج وغيره مخالف للعقل فكان
قبيحا. وهذه الشبهة يعبرون عنها على وجوه فربما قالوا العقل الذي ركبه الله تعالى
هو الزمام والعيار والامام ويسئل كل شيء ان يكون مردودا اليه ومعروضا عليه فان
وافقه فمقبول وان خالفه فمردود مرذول ولا حاجة الى احد من نبي ولا رسول.
والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه يجوز ان يكون ما جاءوا به موافق للعقل ولا يكون
عبثا لان القلوب مع دعائهم وظهور المعجزات عليهم اقرب الى الانصراف عن قبائح العقل
والالتزام بمحسناته كما ان لو عظ الوعاظ هذه المرتبة وان كان يعظون بما قضى به العقل
وكما ان تصنيف الحكماء في ذلك ليس بعبث كذلك في مسئلتنا. والوجه الثاني ان قولهم
انهم اذا جاءوا بما خالف للعقل فهو قبيح ان عنوا المخالفة له انه لو انكشف للعقل حاله
لقضى بقبحه فنحن كذلك نقول فانه لا يجوز ان ياتوا بما لو انكشف للعقل حاله لقضى بانه ظلم
وفساد او جهل او عبث او غير ذلك من مقبحات العقل. وان عنوا انه قبيح انه مستور
عنه وان كان لو انكشف للعقل حاله لقضى بحسنه، فان ذلك لا يقبح لان ما هذه

حاله فهو حسن لاختصاصه بوجه الحسن وهذه حال هذه العبادات الشرعية نحو الصلوة
مثلا والحج وما اشبه ذلك فانها مختصة من الخضوع والتذلل لله عز وجل بما يدعو الى ترك
القبيح والتذكر الذي يصح من جهة الفعل ويستدرك ولهذا ذكر الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر ولا يمتنع مع ذلك ان يكون داعية الى التواضع والتقصير على الانسان بواجبات العقل
وما هذه حاله فهو حسن الا ترى ان الطبيب اذا امر المريض بما يشق عليه الطبع من شرب الدواء المر
المسهل وان كان المريض لا يعرف على التفصيل منفعته ومصلحته بخبره انه قد علم على الجملة ان
ما دفع المضرة فهو حسن واجب وكذلك ما جلب المنفعة على الوجه الذي يقتضي ذلك . وقد ثبت
عنده ان الطبيب اعرف منه وانه ليس يثبت عنده ان ما يفعله حسن . ولا شك ان خبر النبي
بالمعجزات الباهرات اوثق والقلب اليه اسكن وما ظهر عليه يدل على صدقه كما تثبته ولا
بد ان يدل ذلك على ان ما جاء به مما يحكم به العقل والا فالعقل لا يجوز ان يدل علم الله تعالى
بالمعجز على ان ما يكون العقل يحمله قبيحا فيقبح ويبطل بذلك ما اورده في ذلك . هـ
واما الموضع الثالث وهو في صفة الرسول عليه السلم . فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع
احدها في نفسها وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة قولنا
وانما نذكر الخلاف . اما الموضع الاول فاعلم ان جملة ما نراعيه فيه لا يخرج عما يتعلق
بالاداء والابلاغ وكلما يقتضي كمال حاله في الابلاغ والاداء فانه يعتبر فيه وكلما يقتضي
نقصا في ذلك وخللا فانه يجب ان ينفيه عنه . وينقسم ذلك الى ضروب منها ما يرجع
الى نفسه وحالته . ومنها ما يرجع الى الشريعة ومنها ما يرجع الى العلم بثبوته . ومنها

ما يتعلق بأفعاله . أما الصنف الأول وهو ما يرجع إلى نفسه وحالته فهي أمور أحدها
أن لا يكون النبي من جنس من أرسل إليهم ملكا كان أو جنا فإنه يجوز أن يرسل إليهم من غير جنسهم ولهذا
قال تعالى قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا هذا
مع تجويز العقل أن يرسل الجنس إلى غير جنسه إلا أن الشرع قد ورد بذلك . ومنها أن
يكون كاملا في عقله وذكائه وفطنته وحسن رأيه . ومنها أن لا يكون على صورة
تشوهها نحو صورة القردة والخنازير أو أن يكون أجذم أو أبرص أو به سلس البول أو سلس
الريح أو غير ذلك مما ينفر عنه القوم الذين بعث فيهم ولا اعتبار بتعزيرهم . ويجوز أن يكون
صغير السن كامل العقل لأن هذا العجب كما في يحيى وعيسى عليهما السلام . ومنها أن
لا يكون ولد زنا ولا لقيطا إن كان ذلك منفرا عندهم . وأما ما يرجع إلى الشريعة
فهو أن يكون ينفي عنه الكتمان والنسيان فيما يتعلق بشريعته وكذلك الزيادة والنقصان
والخطأ في ذلك والتغيير وترك الصبر على العوارض دون التبليغ والأداء فلا بد أن يكون
صون أحكامها . وأما ما يرجع إلى أعلام نبوته فهو أن يعصم من صغيرة إلى الكبيرة عن
الصناعة التي توهمها معجزته فإن كانت معجزته توهم السحر وجب أن ينزه عنه من صغره
إلى كبره إلى دون تعلمه حتى لا يكون معروفا به ولا مخالطا لأربابه كموسى عليه السلام
وقلب العصا حية . وإن كانت معجزته توهم الطب وجب أن يكون معصوما عن معرفة ذلك
كعيسى عليه السلام وإبراء الأكمه والأبرص . وإن كانت معجزته من قبيل الكتابة
والفصاحة وجب أن ينزه عن قول الشعر والكتابة وما يوهم أنه من عنده كمحمد عليه السلام

ويحيط بالقرآن. وأما ما يتعلق بأفعاله فأمور منها أن لا يكون من أهل الصناعات
والحرف التي يستهان بصاحبها عند من بعث إليهم لجواز أن يكون حجاما أو حماما أو سلاخا لا سيما إذا
كان بأجر أو زرّاعا. ومنها أن يكون حسن الأخلاق لين الجانب وأن يعصم عما يشين من
الفظاظة وجفاوة القلب وسوء الأخلاق والبخل وما يشبه ذلك من رذائل الأخلاق
ومنها أن يكون معصوما عن الكذب جملة قليله وكثيره. ومنها أن يكون معصوما
عن الكبائر كلها قبل البعثة وبعدها. ومنها أن يكون معصوما عن الصغائر المنفرة كالخيانة
في الشيء التافه والمباحات التي لا يفعلها إلا السفلة والأرذال وما يشبه ذلك كالمشي
في السوق مكشوف الرأس يأكل الخبز في زمنا. ومنها أن ينزه عن التزهد بما يشعر عنه
القوم الذين هو فيهم. ولهذا أقام مشايخنا الوحرى بعض الخلفاء اليوم على عادة عمر
بن الخطاب في التزهد في اللباس والخشونة لينفر عنه الناس. وأما الموضع الثاني وهو
في حكاية المذهب ودليل الخلاف فأكثر هذه الأوصاف لا خلاف فيها وإنما اختلف الناس
في المعاصي هل تجوز على الأنبياء أم لا فمنهم من جوز ذلك على الأنبياء قبل النبوة حتى الكفر وقال لا
تجوز بعدها وهم الكلابية والأشعرية ومنهم من جوز ذلك قبل النبوة وبعدها وهم
الحشوية والكرامية. وقال قوم تجوز ذلك إلا الكذب فيما يتعلق بالأداء وقال قوم
يجوز إلا الكتمان. وقال آخرون لا يجوز على الأنبياء شيء من المعاصي أبدا لا صغيرا ولا كبيرا
وهؤلاء هم الإمامية. وقالت الزيدية والمعتزلة تجوز عليهم بعض الصغائر دون الكبائر
واختلفوا فقال بعضهم لا يجوز عليهم العمد من الصغائر واعتقدوا أن كل عمد كبيرة وإنما

يجوز عليهم مع النسيان والسهو وهو قول جعفر بن مبشر وجماعة من البغداديين ومنهم من ذهب الى انه يجوز عليهم العمد من الصغاير بشرطين احدهما ان لا يكون مما يتعلق بالاداء والثاني ان لا يكون مستخفا مما لا يفعله الا السفلة والاراذل وهو قول الشيخ ابي هاشم. وقال بعضهم لا يجوز من الصغاير عليهم الا ما كان على سبيل التاويل دون العمد والى ذلك ذهب الشيخ ابو علي والشيخ ابو عبد الله وقاضي القضاة وهو الصحيح. واما الموضع الثالث وهو في الدليل على صحة قولنا وابطال قول المخالف. فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه متى كان على ما ذكرنا واشترطنا الصفات فانه بلا اشكال يكون اكمل في امره واقرب الى الاداء لما ارسل به على وجهه والى ان يقبل منه ما اتى به عن الله تعالى فالداعي الى ارساله ليقبل منه يدعو الى ان لا يختار الا من هو على هذه الصفات التي معها يكون اقرب الى القبول منه وايضا فلان اصحابنا يوجبون ان يكون اللطف على ابلغ الوجوه لانه ما وجب الا لكونه داعيا الى فعل الطاعات واجتناب المقبحات والرسول الذي هذه صفته هو طريق الى ما يدعوا الى ذلك فوجب ان لا يبعث الا من هذه حاله. وايضا فلانه لو بعث من هو ناقص العقل عن ذلك لعاد على غرضه بالنقض والابطال. وايضا فان منها ما اذا فقد لم يوثق تسكن نفسه نحو ما اداه من الكتمان والتلبيس والتعمية للمراد والكذب وغيره. ومنها ما اذا فقد اوقع النفرة عنه حتى يكون اقرب الى ان لا يقبل منه وهو كثير مما اشترطناه بل كلها. ومنها ما اذا فقد اوقع الوهن في تبليغه ولانه لا يمكن التبليغ وهو قليل الصبر على الاذى ضيق الصدر او قليل التمييز او ناقص العقل او قليل الذكا فان ذلك يورث النسيان فيما امر بادائه

ومن تأمل ما ذكرناه وجده لا يخرج عن ذلك. واذا كان كذلك كانت التوبة من هذه الحالة
عبثا لا فائدة فيه لحكمة او عائدة على الغرض بالنقض والابطال وكلاهما محال. فاما فعله
الصغيرة فاحتج ابو علي على انها لا تجوز عليه مع علمه بقبحها وانه لا بد ان يكون ناسيا ولا جوازها
انه متى اقدم عليها مع العلم بقبحها والاقرار منه بكونها معصية فانه ينفر عنه القلوب
ويقال هو جرئ على الله وقليل الحياء منه وناقص التعظيم له وهذا ظاهر فيما نعرفه فيما
بيننا وكما يجب عصمته عن الكبائر كذلك في مسئلتنا. وهذا الكلام انما اذا اعتقد
انه مصيب فيما فعل واداه نظره الى ذلك لشبهة عرضت له فانه لا يسبب ذلك الا الاعتماد
ولا قلة الحياء فلا يكون منفرا عن القلوب ابدا. واحتج ابو هاشم بانه اذا لم يتعلق ذلك
الخطأ بالاداء لم يؤثر فيما بلغه من الشرع ومتى لم يكن مستخفا ولا منفرا لم يلزم ما ذكره
ولقائل ان يقول متى اعتقد ان لا يكون هذا مستخفا ولا منفرا فقد اعتمد ما قاله ابو علي
وزال الخلاف. ولابي هاشم ان يقول ان النبي اذا هم بالمعصية لا بد ان يخطر الله تعالى بباله
تجويز ان يكون معصية اعذارا اليه ولانه لو لم يخطر ذلك بباله لكان في حكم الساهي
فلا ذنب عليه. واذا اخطر ذلك بباله وجب عليه النظر فاما ان لا ينظر ويكون قد اقدم
على قبيح يعلمه قبيحا لان كلامنا انه قد ذكر ذلك. واما ان ينظر ولا يصيب فقد تعمد ترك
النظر الصائب ثم اذا اقدم على المعصية كان آثما. اما ان يقدم عليها بعينها فيكون
تاركه او ناسيا واحسنها ترك النظر متعمدا وهذا معصية او نظر نظرا غير سديد وهذا
اعتماد على المعصية ثبت انه لا بد من اعتماد المعصية مع الخاطر والذكر. ولقائل ان

يقول اذا اخطر الله تعالى كونها معصية ولا يجوز اسناد امنه ذلك الخاطر واذا نظر ثم
اداه نظره الى الاباحة لشبهة عرضت فانه لا يجوز ان يقال العمد بترك النظر السديد لان
النظر غير السديد يشتبه عند الشبهة بالنظر السديد حتى يظن انه الواجب عليه. ومن
هاهنا يعتقد الانسان معتقد قولا فاسدا مدة طويلة لنظر فاسد عقيبه عن النظر الصحيح ثم يعرف
بعد ذلك انه غير صحيح فيرجع ويعلم انه او لم لو كان حصل له نظره الثاني ما اقدم على
اعتقاده الاول فاين العمد من هذا ومعصية ادم عليه السلم كانت من هذا
القبيل والحمد لله الذي هدانا لهذا على تفصيله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وبذلك يتم الموضع الثالث من الثواب. واما الموضع الرابع وهو في الطريق
الى معرفة نبوة الانبيا عليهم السلم فالكلام منه يقع في خمسة مواضع احدها الكلام في
ان الطريق اليها هو المعجز. وثانيها الكلام في معنى المعجز. وثالثها الكلام في شرايط
المعجز. ورابعها الكلام فيما يقع به التمييز بين المعجز والحيل. وخامسها الكلام في انه هل يجوز
ظهور خرق المعجز على غير الانبيا ام لا. اما الموضع الاول وهو في ان الطريق الى معرفة
نبوة الانبيا هو المعجز فهذا هو مذهب المسلمين كافة وذهب بعض الفلاسفة المدعين للقول
بالانبيا الى ان الطريق الى معرفة صدقهم هو ان يعرف العقلا طايفة ما يقولونه من الشرايع
للمصلحة قالوا وهذه طريقة اهل التحقيق والمعجز طريقة العوام والمتكلمين. والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجهان احدهما ان صدق المدعي للنبوة لا يخلو ان يعلم ضرورة
او استدلالا. ومحال ان يعلم ضرورة لانا اذا لم نعلم ذاته تعالى ضرورة لم يصح ان نعلم

بالضرورة انه بعث رسولا الى الناس برسالة حملها الينا وانه خاطبنا بمقتضاها فان معرفة
الرسول فرع على معرفة المرسل له فاذا لم يعلم المرسل له ضرورة فاولى واحرى ان لا يعلم رسالته
لذلك الرسول ضرورة وانما يصح هذا في الاخرة متى خلق لنا العلم بانه تعالى ضرورة فانه
يجوز ان يخلق لنا العلم برسالة رسله ضرورة وثبت انه لا بد من دلالة ثم الدليل على صدقه
في انه رسول الله لا يخلو ان يكون حدوث ما هو معتاد او ما هو غير معتاد، ومحال ان
يكون هو حدوث ما هو معتاد نحو طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لان ذلك
ليس بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه، ومن حق الدليل ان يكون اولى بان يدل على
الشيء من ان يدل على نقيضه فلم يبق الا ان يكون الذي يدل عليه ما هو غير معتاد ثم لا يخلو
ان يكون له به تعلق ام لا والثاني محال لمثل ما قدمناه في المعتاد فبقي ان له به تعلقا وذلك
هو الذي نعنيه بالمعجز على ما يأتي بيانه في معنى قولنا المعجز، الوجه الثاني انه تعالى متى
اظهر المعجز عليه مطابقا لدعواه لم يخل ان يكون لغرض ام لا، والثاني محال لان العبث
لا يجوز عليه تعالى، واذا كان لغرض لم يخل ان يكون غرضه تصديقه او تكذيبه او لا تصديقه
ولا تكذيبه ولا لشيء ما يتعلق بغيره ومحال ان يكون غرضه تكذيبه لان كلامنا فيما اذا اتى
المعجز مطابقا لقوله نحو ان يقول دليل صدقي ان يحيي الله تعالى هذا الميت او يقلب العصا
حية فيقع ذلك فان هذا لا يصح ان يقال غرضه ان يكذبه فيه لان التكذيب عكس ذلك
ومحال ان يكون غرضه لا تكذيبه ولا تصديقه لان اول احواله انه يوهم التصديق انه
رسول من الله وان ما جاء به من الشريعة لازمة من عند الله عز وجل وايهام الخطا لا

يجوز فلو لم يكن غرضه التصديق له لكان ملبسا ومعميا للمراد ومستدعيا للجهل وذلك
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فلم يبق الا انه تعالى انما اظهر المعجز على يديه ليدل بذلك على صدقه
فان قيل ما انكرتم ان يكون اظهره لمصلحة في الدين لا للتصديق فيه انه رسول رب العالمين
قلنا هذه نهاية المفسدة والتلبيس حيث دعا الى فعل القبيح وهو اعتقاد الجهل ولزوم
التصديق لمن كذب على الله تعالى ودعا الى غير ما دعا اليه عز وجل ولا يجوز من الله تعالى فعله
وهذا هو الجواب عن قول من يقول ما انكرتم ان يفعله لمصلحة لا نعلمها . فان قيل هلا صدقه
الله تعالى بالقول . قلنا ولسنا نعلم انه كلام الله تعالى الا بالمعجز بدلالة عليه . فان قيل ما
انكرتم ان يكون اظهره عليه بعض الجن والشياطين فلا يكون ظهوره تصديقا من رب العالمين
قلنا لا يجوز من الله تعالى ان يمكن احدا من الشياطين من ايراد شبهة لا يمكن في العقل
حلها ولا طريق للمكلف الى ابطالها لان ذلك منه تعالى رد على نفسه واضلال
لخلقه بخلاف ما يلقونه من الشبه التي يمكن حلها لانه قد مكن العباد من كشف الملبس
ورفع الضلالة وعرضهم بمشاق النظر لجزيل الثواب فلم يصح ما ذكروه . فان قالت
الفلاسفة انه لا يؤمن من كون المعجزات سحرا . قيل باطل لما بدلوه من الفصل بينها وبين
السحر ان شاء الله تعالى وليس كلامنا الا ان بعضه يقع على وجه يقتضي العقل بالتفرقة بينه
وبين السحر والحيل فلم يصح ما قالوه . واما قول الفلاسفة الطريق الى النبوة ان يعرف
مطابقة ما جاء به للمصالح من قبل ان من ادعاها صنعه فانا لا نعرف صدقه الا
بان ياتي بها على وجهها الموافق كما ان رجلين لو ادعيا حفظ التوراة واحتج

احدهما بانه يقرّ بها والآخر بانه يعلّل للمصلحة فان الذي يقرّ بها على ما نعلمه يكون قوله
أقوى في العقل من قول الآخر فإن هذا القول باطل لأن ما ذكروه ليس يبطل مسلكنا
لأنه دعوى في أمرٍ يتقدم علمنا به وهو النبوة ابتداءً وهو مما يمكن العلم به ضرورة بالإدراك
فإذا سمعناه من أحدهما فقد علمنا صدقه ضرورة والآخر إنما نعلم صدقه بالاستدلال
بالمعجز على صدقه والضروري أقوى من الاستدلالي. وهذا الخلاف ما ادّعاه النبي لأنا
لا نعلم الشريعة قبل دعواه التي ادّعاها ولا هي مما نعلمه ضرورة ولا طريق إلى العلم بها سوى
ما ذكرناه من المعجز الذي يدل على صدق المتحمّل لها. فأما كونها موافقة للمصلحة فإن
عنوا به المصلحة الدنياوية فليس ما أتى به الأنبياء مما فيه ذلك بل هو مضرّة عاجلة وكلفة
شاقّة فأين ذلك من المصالح العاجلة. وإن عنوا به المصالح الدينية فالعلم بأن في أفعالنا
ما يدعو إلى فعل المحسنات واجتناب المقبحات هو من قبيل الغيوب التي يستأثر الله تعالى بالعلم
بها ولا طريق للمكلف إلى معرفتها على التفصيل وإنما العقل يجوّز ذلك فيها. فإذا كان
العقل ليس بطريق إلى العلم بأنه مطابق للمصلحة وقول الرسول في نفسه ليس بحجة دلّ على
أن الحجة ليس إلا ما ذكرناه وبهذا يبطل قولهم إنا قد جرّبنا الشرعيات فوجدنا استعمالها
يؤثّر في رياضة النفس على التواضع وترك التكبّر والزهد في الدنيا وتصغيرها وتحقيرها
لأنا نقول وما ذلك بأكثر من قبل الاستعمال على وجوب استعمالها. وما أنكرتم من قول البراهمة
إنها قبيحة لأنها إضرار بالنفس وتشويه لها وجلب للمشاق من غير منفعة وشغلة عن
المنافع فإنه لا يمكن الجواب إلا على قولنا بأن الله تعالى إذا صدّق أنبياءه بالمعجز وعلّمنا

صدقهم في قولهم علمنا بذلك أن الله تعالى لا يأمر إلا بالحسن ولا ينهى إلا عن القبيح وبذلك
يتميز استعمالنا للشرعيات عن عادة النصارى في رهبانيتهم وعن ارتكاب المجوس على عادة
النيران وطرح الهند بأنفسهم في النار وغير ذلك من الشرائع القبيحة المباينة لشرائع
الأنبياء عليهم السلام فثبت بذلك الموضع الأول ❊ وأما الموضع الثاني وهو في
معنى المعجز فهو يستعمل في ثلثة أوضاع أحدها وضع اللغة الأصلي وهو ما يجعل غيره عاجزا
وثانيها عرف اللغة وهو الفعل الذي يعجز القادر عن مثله يقال أعجزني بلد كذا إذ لم يمكني
فعله ❊ وثالثها عرف الشرع وهو الفعل الناقض للعادة من بعث النبي المدعي للنبوة في
زمان التكليف المطابق لدعواه فقولنا الفعل جنس الحد وفيه تمييز له عما ليس بحادث لأنه لا
يكون معجزا وقولنا الناقض للعادة مرادنا احتراز عما يعتاد نحو طلوع الشمس [illegible] ونحوها
فإنه لا يكون دلالة على نبوة أحد وإن كان يعجز عن مثله ولهذا خصصنا معجز الأنبياء بنقض
العادة وفيه دلالة على أنه لا يجب أن يعجز كل أحد ولكن نقض عادة من بعث فيهم في زمانهم
فإن شاهدنا الآن لو بعث على ما نشاهد من صورة الناس وحمل من وطء الجبال ما كان يحمله
بعض عادات لكان معجزا وإن كان من تقدم يأتي بمثله لأن الشرط أن ينقض العادة من بعث
فيهم ومن هاهنا يجوز أن يكون المعجز بأمره تعالى لبعض الملائكة أن يقلع الجبل ويمسكه في الهوى
وقولنا في زمن التكليف احتراز عما يحدث عند قرب الساعة ❊ وقولنا المطابق لدعوى المدعي
للنبوة احتراز مما إذا نقض العادة على خلاف دعواه ويكون تكذيبا له كما روي أن مسيلمة
تفل في بئر فغار ماؤها فهذا في معنى المعجز ❊ وأما الموضع الثالث وهو في شرائط المعجز

فله ثلثة شروط احدها ان يكون من فعله تعالى نحو قلب العصا حية او جاريا مجرى فعله
بان يكون باقداره وتمكينه بان يقدر نبيا على المشي في الهوى او على الماء وانما يعلم انه من فعله تعالى
بان يعلم انه خارج عن مقدور العباد ونعلم انه باقداره وتمكينه بان نعلم انه وان دخل
جنسه تحت مقدور العباد فانه واقع على وجه لا يصح منهم الاتيان به عليه الا باقداره
تعالى وتمكينه وانما وجب اشتراط هذا الشرط لان الله تعالى هو الذي بعث انبياءه وجعل
المعجز طريقا لنا الى معرفة صدقهم ولا بد ان يكون له تعلق به وليس الا ان يكون من فعله او
باقداره وتمكينه. ولهذا لا يكون الواحد منا مصدقا لغيره الا بان يكون التصديق من فعله
او جاريا مجرى فعله فلو جوزنا ان يكون من فعل غيره لجوزنا ان يكون اراد تصديق الكاذب
وذلك مما لا يجوز ان يمكن الله تعالى احدا منه. الشرط الثاني ان يكون ناقضا للعادة
من بعث اليهم لان ما يكون معتادا كطلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لا يكون
دلالة على نبوة احد فان نسبته الى الصادق كنسبته الى الكاذب وكذا لو كان ممكنا لكن
يعارضه بعض امته بان يدعي بعض قوله ويجعل ما ذكره مما يفيد دلالة على صدقه
الشرط الثالث ان يكون متعلقا بدعوى ذلك النبي على وجه المطابقة لانه لو لم يتعلق
به لذلك لم يكن بان يدل على صدقه اولى من ان لا يدل بل كانت دلالته على كذبه اولى
واحرى فان الكاذب يمكن ان يدعي بعض دعواه عليه ويجعل ما لا يتعلق به دلالة على صدقه
وقد دخل فيما ذكرناه ان معجزته لا يجوز ان يجعلها ما تقدم من معجزات الانبياء عليهم السلام
دون حادث بعده لان ذلك يتعلق بهم لا به وانه لا بد ان ياتي على وفق قوله اما في الحال
ان كان وعده في الحال. واما في المستقبل في الوقت الذي وعد به. ولما الموضع

الرابع وهو في التمييز بين المعجزات والحيل فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف . والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
والثالث في بيان حجة المخالفين والجواب عنها . اما الموضع الاول فقد ذهب اهل الاسلام
كافة الى ان المعجزات خارجة عن قبيل الطلسمات والسحر والحيل وانها لا تستطيعها العباد
الا ما يريد الله تعالى ان يجعله علما لنبوة الانبياء عليهم السلام . وقال ابن الراوندي وابن زكريا
المتطبب انها من قبيل السحر والشعوذة والمخرقة والطلسمات ونصرا بذلك قول الفلاسفة
انها من قبيل الحيل . واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي
يدل على ذلك ان ما يأتي به الانبياء عليهم السلام من احياء الموتى وقلب العصا حية وانفلاق
البحار وفلق البدر وغير ذلك خارج عن الامور المعتادة بحيث يعلم ضرورة ان ذلك مما
لا يقدر عليه العباد فان كل عاقل يعرف الفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه ويعلم
ان هذه الامور وما شابهها مما اتى به الانبياء عليهم السلام مما لا يتمكن احد من البشر
ان يأتي بمثله بخلاف ما يفعله اهل الحيل والسحر والشعوذة فانه يأتي بذلك كثير من
الناس ولا بد من معرفة شيئين لاجلها وحينئذ احدهما ان يستحيل ظهوره الا على من ادعى
النبوة دون الاخر فانه يصح من كل احد ممن يعتني به وفي اسبابه وليس ذلك الا لان
احدهما جار مجرى التصديق لمن ادعى النبوة دون الاخر الذي يظهر على يدي من يدعي
ذلك ومن لا يدعيه . وايضا فان السحر والطلسمات وما اشبهها تعرف اسبابها
والقصد من ارادها الى تعلمها ويمكن من يعتني بها ان يقف على وجوه الحيل فيها وهذا

وهذه الجملة المعجزات فانه لا يمكن الانسان ان يتعلم خلق الحيوة في الموتى ولا ان يتعلم قلب المدن
وفلق البحار ولا ان يتعلم الفصاحة ليستطيع به ذلك الى ان ياتي بمثل القران ولا ان يقف على
وجه ولا حيلة تجلب له ذلك. ولو جوز العاقل ان يقف على حيلة تجلب بها ذلك لجوز
العقلاء ان يقفوا على حيلة يمكنهم بها انشاء النجوم من السماء وخلق مثل الشمس والقمر وتاليف
مثل السماء ومعلوم ان من جوز ذلك فهو خارج عن حد العقلاء داخل في عمار السوفسطائية
الجهلاء. وايضا فقد كان في كل زمان من زمن الانبياء من يعارضهم من اهل الحيل والطلسمات
والمخاريق فما قدروا على ابطال امرهم ولا على الاتيان بمثل معجزاتهم بل كثير منهم اقر لهم
واعترف بالحق لهم الا ترى ان السحرة في زمن موسى عليه السلام كانوا اعلم اهل زمانهم بالسحر
وبما كان اعلم اهل الارض به فاعترفوا لموسى عليه السلام بالحق واقروا ان ما اتى به معجزة وما
جاء به سحر. وقالوا لفرعون وما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا لما جاءتنا وبذلوا النفوس
وهو اعز شيء في ذات الله تعالى وقالوا ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين. وكذلك
اهل الطب والحكمة في زمن عيسى عليه السلام اقروا له ولم يمكنوا من الاتيان بمثل ما جاء به
حتى اشتبه على بعضهم فاعتقد انه اله لما عجزوا ان ما جاء به ليس من فعل احد من البشر
فغلطوا في اضافة الالهية اليه لاجل ذلك. وكذلك العرب في زمن النبي صلى الله عليه وآله
هم اهل الفصاحة والبراعة ولم يقل احد منهم انه يقدر على ان يظهر مثل ما جاء به من القران
بل اعترف فصحاؤهم واهل العقول الوافرة انهم يعجزون عن الاتيان بمثله. ثم منهم مع ذلك
من اصر على عداوته مع اقراره بمعجزته. ومنهم من اسلم كما فعل سحرة فرعون وليس كذلك

حال السحر والطلسمات لانه ما من ساحر ولا صاحب طلسم الا وهو حذر من يعارضه بمثل ما
يظهره. وايضا فانت ترى اهل هذه الصناعات لا يلهج بها الا من كان سخيف الراي دني
الهمة كثير الكذب قليل الحيا والمروة والمعجزات لا يتعلق بها او يظهر على يديه الا اكمل
الناس عقلا وافضلهم نسبا وحسبا واصدقهم لهجة واكثرهم حيا ومروة وخيرهم دينا
من صغره الى كبره وذلك يدل على ان احدهما ليس هو الاخر فثبت الموضع الثاني ❀
واما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها. فاحتجت الفلاسفة
والملاحدة والمجوس وجميع اعدا الانبيا عليهم السلام بان قالوا اذ كنتم تجوزون بعض لكم
ان يطل بعض الناس من الحيل وخفة اليد وطبايع الاشيا التي يحدث عندها الاعاجيب ما
لا يعرفه البعض الاخر كما تعرفون في حجر المغناطيس وجذبها الحديد وكذلك الزمرد
يسيل عين الافاعي. وذكر ابن زكريا المتطبب قال وقد نقل عن زرادشت انه صب الصفر
المذاب على صدره. وروي عن من روي عنه انه كان متكيا على سيف وقد خرج من ظهره لا
يسيل منه دم. قالوا وراينا رجلا كان يتكلم من ابطه واخر لم ياكل خمسة وعشرين يوما
وهو صحيح البدن. وقال ابن الراوندي طاعنا على الانبيا عليهم السلام ومن اين لكم ان
الخلق يعجزون عما اتوا به وهل شاهدتم الخلق كلهم او احطتم بهم علما او عرفتم الى ما ينتهي
قواهم قال فاروا انهم كذبوا الا انهم لم يجوبوا الشرق والغرب ولا امتحنوا الناس
جميعا ثم ذكر حجر المغناطيس وغيرها. قالت الفلاسفة وقد راينا الحيل يتفاوت فيها ما
يمكن الوقوف على سببه ومنها ما لا يمكن. وقد حكي عن الحلاج امور عظيمة نحو اجتلاب الحلي
بعد ذبحه واخراج الدراهم والدنانير من الماء ومن التراب من اين ما تناول. واخراج

الحلو او غيره جاريا من تحت الارض وكذلك اخراجه الحوت طريا فانطرح كانه خرج
من الماء وصيرورته في وسط بيته بغير ماء وانه كان ربما لبس الجسم الثقيل في الهواء وانه كان
يطول اذا شاء حتى يزيد على دون الناس . وانه كان هو وغيره يظهر في نفسه الشمس العظيم
وانكماشه اذا شاء وانه كان يتكلم من الهواء بالليل فوق للناس ويصيح بالنجاة من السماء
وانه كان يظهر في الهواء اذا شاء وانه كان يمطر المطر المنتن وان جماعة من اهل هذا
الشان كانوا يمشون على الماء ويمشون على النار اذا شاءوا ونحو ذلك كثير وقد حكي عن بعضهم
انه اظهر الشمس من المغرب بناحية خراسان وغير ذلك قالوا وكيف يقع الامان ان يكون
ما ياتي من الانبياء على مثل هذه الامور فانها من جنس ما ياتي به الانبياء . وربما قالت الباطنية
وما ياتي به الانبياء هو سحر ومخرقة وحيلة بدوجدوه وهندسة . قالوا والمعجز هو ان يحصل
نفس الانسان بقوة في جوهرها توثر في هيولى العالم فتحيله من صورة الى صورة كحول الحبل
الهوا الى الغيم فيحدث مطر امثل الطوفان وربما اجرى مثل ذلك في كلام الفلاسفة وذكرنا
هذه المخرقات من اقوالها ليتضح بذلك قلة عقولهم وبعض اذهانهم وظهور عوارهم وخبث
اسرارهم وكثرة بلههم على ادعائهم المرتبة العظيمة في العقل ودقة النظر وكثرة الحذق
والحيل فيتضح بذلك ضلالهم ووهن البابهم حيث قابلوا الايات الباهرة والدلالات الظاهرة
من احياء الموتى وانفلاق البحار وقلب المدن واقتلاع الجبال وخروج الناقة العظيمة من الجبل
الاصم وغير ذلك مما لا يمكن عاقل ان يدعي ان احدا من البشر يقدر على مثله بالحيل والمخرقة
والشعوذة التي من رضي لنفسه بالذنب اثم وضعف الهمة وكثرة الكذب والوقوع في
المخاطر الكبار امكنه الوقوف على وجهها والاشتغال بها . وهذا يدل على ان الفلاسفة

واخوانهم والمستحسنين لهم من البطلة كالانعام الهاملة بل اضل سبيلا وانهم على الحقيقة
العوام وان ابتكلسوا بمسوح الخواص خلاف ظنهم وتوهمهم الفاسد. ونحن الان نشرع في
الجواب عما ذكرناه وبالله التوفيق والتسديد ونسأله المعونة والتأييد فاما ما
هذينا بما ها هنا الا اطالة لان كثيرا من الجاهلين ربما يظن فيما يرى من هذه الحيل
والطلسمات انها تشابه معجزات الانبيا عليهم السلم وان العلما جهلوا وجوه كثير منها
وربما يظن ان لها حقايق كما في معجزات الانبيا عليهم السلم وسمعنا كثيرا من العوام
يعتقد ويقول ان ما يقوله اهل هذه الصناعات ويدعونه من انهم يحرزون الحكمة والتسبيل
بالطلسمات واشباهها الى استخدام الجن واستخبارهم عن خفيات الامور وكشفهم المغيبات
ونصرتهم في دفع المضار وجلب المنافع في بعض الاشيا وانهم يصرعون المصروع ويدخلون
فيه ويمسكن الواحد منهم بالرفق والعقود عليهم حتى يخرجهم من جوفه ويأمرون له ولطفهم
على مراده ويؤيدهم جماعة ممن يعرف بطلانه ثم يريدون التصريع لكم التعجب بهم او التفريع وياخذ ما في ايديهم طمعا في الاكتساب
لهم بالجزا او الترفع عليهم بانهم يعلمون ما لا يعلمه غيرهم ويوهمون انهم يعلمون بالنجوم امورا
لذلك وربما يستعينون على ما يزعمون بشي من علم النجوم وهو لا محالة موهن للقلوب
كثيرة وهذا واجناسه كثير رايناه وسمعنا اربابه ومشكك لحد النظر عن ان
العوام وضعفا المسلمين عن ادراك ما يتميز به الانبيا على غيرهم
يقع القطع على صحة ما جاوا به من المعجزات. فلهذا احب الابتداء بالرد عليها اولا والادحاض
لاقوالهم والايضاح لمخاريقهم وتمويهاتهم ومن الله التوفيق. فاول ما نقول من
الجواب هو ان المعجزات على ضربين احدهما ان تكون جنسه تحت مقدور العباد وهذا

نحو احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص بغير علاج ونحو فلق البحر وقلب العصا حيه واليد البيضا ونبع الما واطعام الطعام القليل الجم الغفير شوا وكذلك ان يزيد في اجزا الطعام الى ان يكفيهم او ينقص من شهواتهم الى ان يجزيهم وكذلك خلق ناقه من جبل اصم وغير ذلك فان هذا القبيل يعلم انه لا يقدر عليه العباد ويتميز عما يفعلونها ولا يدرك وذلك لان الواحد منا لو دعاه او فزع الى قلب العصا حيه والى شي مما ذكرناه لما وقع منه شي من ذلك بل يعلم كل عاقل ضروره انه لا يصح من العباد شي من ذلك وان الحيله لا تنفذ فيه فان الحيله لا تنفذ في المستحيلات اذ لو جاز ان تنفذ فيه على استحاله لجاز ان تنفذ في جميع المستحيلات فكان يجب ان يجوز العقل نفوذ الحيله بالطلسمات وغيرها في الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا والمحدث قديما وفي ان يخلق الانسان مثل السموات والارض وغير ذلك وكل ذلك محال • وايضا فلو جوز العقل ذلك فان العاده ما جرت بان الله يخلق ذلك ابدا سوى ما يقع على ايدي الانبيا عليهم السلم فيجب ان يكون اتيان الانسان على خلق ذلك ابدا مستحيلا حتى يجريه الله على ايديهم لكونهم صادقين في دعواهم • ويجري ذلك مجرى ان يقول النبي صلى الله عليه من يحضره الايه التي تدل على صدقي ان احرك يدي ما شئت وفي ضمن ذلك منه معارضين انكم لا تحركون ايديكم وان صح في العقل ان يقدروا عليها لم يفعل ذلك فان وقوع ما قال الله عليه كلهم فيه ويعدرهم مع قدرتهم على جنسه تدل على صدقه فهذا اوضح المعرفه بين المعجزات والحيل من هذا القبيل الذي لا يدخل تحت مقدور العباد • واما الضرب الثاني وهو ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد فهو على ضربين احدهما يعلم انهم لا يقدرون

عليه الا على وجه مخصوص ولا يصح ان يفعل القدر به الا على ذلك الوجه وهذا كتحريك
الاجسام الثقيلة من غير مماسة لشيء فان ذلك يستحيل وكذلك تسكين الاجسام الثقيلة
في الهوى من غير عمد ولا تصرف في الجو بغير قرار تعتمد عليه فان ذلك كله يستحيل ويعلم
استحالته كاستحالة خلق السماء والارض وان كانوا يقدرون على جنسه فيكون الفرق
بين ذلك اذا وقع من الانبيا عليهم السلام كالفرق بين ما لا يدخل تحت مقدور العباد وبين
ما يأتون به من الحيل . والضرب الثاني مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد هو ما لا
يصح منهم الا بكثرة القدر او بالالات او بزيادة ما عدا القدرة من علم او ما يجري مجراه
وهذا كالطيران في الهوى لا يصح الا بالة وهي الجناح والكتابة لا يصح الا بالعلم
والالة والكلام لا يصح الا بالالة من الفم واللسان وغيره وحمل الجبل لا يصح الا بزيادة
قدرة والفصاحة البالغة لا تقع الا بزيادة علم بوجوه الفصاحة فاذا وقعت هذه
الامور من دون هذه الالات والقدر وجميع ما ذكرناه نحو الكلام في الشجرة والذراع
والحصى والجذع وظهور فصاحة القول التي عجز عن مثلها الثقلان ونحو المشي على الما
والهوى وقطع المكان البعيد في الوقت اليسير فان هذا القسم كالاول في انه يعلم استحالته
ووقوعه كذلك من العباد وان قدروا على جنسه كما يعلم الاول ولو جوزنا فيه الحيلة
ودخلت فيه الشبهة لوجب ان يبطل التفرقة بين ما هو من مقدورنا وبين ما هو من مقدور
غيرنا الا انا نعلم ان هذه الامور فعل الله تعالى دوننا الا انا نعلم انها وقعت على حد
لا نقدر عليه بل يستحيل منا وهذا يؤدي الى ان يكون العقل فاصنا بان خلق الاجسام
والالوان والروايح من جهتنا وان كان لا يصح منا الجادة وهذا امر معقول لا يدفعه .

م

الاكابر. وايضاً فلو صح ان ذلك يدخل تحت مقدور العباد ثم عند ذلك لتعذر تمثاله وجب
ان يكون تعذره معجزاً لان الشيء مما جرت العادة ان يقدر عليه الانسان لا يكون الاخلاف
العادة فلو صح في هذه المعجزات التي ياتي بها الانبياء عليهم السلام ان العباد يقدرون على جنسها
وانهم انما اختصوا بها دون غيرهم بحيل وطلسمات لوجب ان يكون معجزة لانها اذا اختصت
منهم وتعذرت على غيرهم مع انها مقدورهم ومع التفتيش الكثير والبحث عن اسباب
الحيل وقوة الدواعي الى المشاركة مع البحث الشديد دل ذلك على ان الله تعالى مانع
غيره مما قدر عليه ذلك النبي حين ادعى النبوة وجعل ذلك دلالة له الا وهو صادق
في قوله غير كاذب في دعواه. وايضاً فاذا كان لا بد من تفرقة بين ما هو معتاد وبين ما ليس
بمعتاد ثم ادعى نبي انه رسول الله صلى الله عليه وان الله تعالى نقض العادة على يديه علمنا ان الله
له يصح بذلك بعد ما ذكرته للفلاسفة وخرقها خرق الله
ما نقضها الا على وجه التصديق له ان كل اهل صناعة اعلم بصناعتها
هم العالمون. وايضاً فان المعلوم ضرورة
من غيرهم ممن لا يخالط صناعتهم فان اهل الطب اعرف به من المتطبب من غيرهم واهل السحر
اعرف به من سواهم وكذلك اهل كل صناعة. والعرب اعرف بالفصاحة من غيرهم فاذا
اتى مدعي النبوة بما لا يمكن اهل الصناعات الاتيان به مع انه ليس منهم ولا داخلاً في صناعتهم
ولا هو منسوب اليهم فان ذلك يكون معجزة باهرة دالة على نبوة الانبياء عليهم السلام
الا ترى ان موسى اتى بما لا يقدر عليه السحرة وليس منهم ولا هو مخالط لصناعتهم وعيسى
اتى بما لا يقدر عليه الاطباء وليس منهم ولا هو مخالط لصناعتهم ومحمد صلى الله عليه وآله
اتى بما لا تقدر العرب على الاتيان بمثله مع ان فيهم من يدعي انه افصح منه واذا كان

كذلك كان هذا فرقا ظاهرا بين المعجزات والحيل. وأيضا فإن أهل الحيل يحتاجون
إلى الآلات الكثيرة لشعوذتهم وإلى الظهور بها والأنبياء لا يحتاجون إلى ذلك. وأيضا
فإنهم يدخلون في مخاطر عظيمة يخافون فيها الهلاك على أنفسهم عند الدخول في هذا الشأن
كالدخول في النيران وما أشبهها وأنبياء الله عليهم السلام لا يخافون ولا يخشون بل يظهرون
المعجزات تسهل عليهم ذلك ويستبشرون ويفتخرون بظهوره. وأيضا فلا يتشدد لذلك كما
قدمنا إلا الأخساء ويتشدد للنبوة الفضلاء فإن أجل الأمرين من الآخر نعم وجميع ما يجري
على أيديها أولاد المشعبذين والسحرة لا تخلو من أحد أمرين إما أن يكون على ما هو عليه وهذا
كما أجرى الله تعالى العادة في بعض الأحجار أنها تجذب الحديد وهي حجر المغناطيس
وشيء آخر يجذبها الساحر أو غيره قصد أو لم يقصد وكذلك كما أجراه تعالى من العادة
أن من طلى بالطلق المحلول لم يحرق ما طلاه وإن أدخله النار من أي فاعل كان وكذلك
ما تجربه أهل النجوم عند طلوع نجم فإن ذلك كما أجرى الله تعالى العادة بحدوثه إلا أنه
عرف بتلك العادة البعض دون البعض ويمكن كل أحد أن يقف عليها عند البحث والعناية
فيه وكذلك ما يسهل من الأشجار أو يقتل من السموم أو ينفع الله به عند تناوله كل
ذلك له حقيقة في نفسه ولكن يمكن كل أحد معرفته بالتجربة والتعليم من أربابه والمعجزات
لا يمكن فيها ذلك أبدا. ومنها ما لا حقيقة له في نفسه وإنما تظهر شيئا وتستر
شيئا آخر ويتحيل حتى يخفي أمره وهذا كمن ذبح شاة وأحياها فإن هذا من المحال ولكنه
يحتال حتى يغيب ما كان خبأه من الشاة الحية عند ذبحه للأولى ويحسن الحيلة حتى لم ير تلك
الأولى وهكذا يطير طائرا من خشب فإن طيران الخشب لا حقيقة له ولكنه طير ما طير

نفسه واحسن الحيلة حتى لم يظهر الاول واختار ذلك كثير • وايضا فالناس ما نرى
في ذلك كذب لم يتحيل فيه الساحر وانما للناس يتحمل بعضهم بعضا ويفزع بعضهم بعضا
ويطلب بعضهم الترفع على بعض بادعا العلم في موضع الجهل والا كان الحلو ذلك من طلب منفعة او
دفع مضرة عاجلة واختيار الدنيا على الاخرة • واما ما ذكر به الفلاسفة من ان
المعجزة تؤثر في الهيولى حتى تحدث هذه الامور فمن المحال البين لان ذلك بنا منهم على اثبات
العلل والموجبات التي تؤثر في العالم وقد بينا بطلانه في اول هذا الكتاب • وايضا
فلم اقتضت نفس الرسول التغيير في العالم بحسب ما يشا ويريد فان هذا انما يتم له مشيته
وارادته من الفاعل المختار والا فان كانت موجبه لم يكن بان يوجب ذلك في ذلك الشي
الذي حدث على يديه اولى من ان يوجبه في غيره ولم يكن بان يوجبه في تلك الحال اولى مما قبلها
من الاحوال • وان قالوا كانت مستعده لذلك في تلك الحال قلنا فمن جعلها
مستعده لذلك في حال دون حال فكان يجب ان يكون الكل مستعدا لمثل ما حدث على
يديه او يكون ذلك كما نقول بفاعل مختار • واما قول ابن زكريا المتطبب ان
ما ياتي به الدعاة لا يؤمن ان يكون بطبايع بعض الاشيا وانه لا يمكن ان يدعي مدع انه
احاط بجميع الاشيا علما وكذلك ما قال ابن الراوندي في كتابه الذي سماه الزمرد
ومن اين لهم ان الخلق يعجزون عما ياتي به الدعاة وهل احاطوا بجميع الدنيا علما وهل امتحنوا
الناس طرا وما يشبه هذا الكلام فهو كلام جاهل او متجاهل • وقد اجابه
الشيخ ابو علي بانه لو صح ما ذكره وكان لا فرق بين معجزات الانبيا وما ياتي بطبايع

الاشيا لزمه ان يجوز ان يكون في الطبايع ما يحدث به النجوم ويتبين به الحساب
في الهوى ويحيى به الموتى بعد ما صاروا رميما متى كان لا يفصل بين المعتاد وعن المعتاد
ولا بين ما يقدر فيه الحيلة وما لا يقدر فيه الحيلة الا ان يحوي البلاد شرقا وغربا ويحيط
بجميع الاشيا علما ويعرف قوى جميع الخلق . فاما اذا سلم انه يفرق بين المعتاد
وعن المعتاد وبين ما يقدر فيه حيلة وبين ما لا يقدر فيه حيلة لزمه النظر في المعجزات
قبل ان يحوي البلاد وليس يحتاج في معرفته لكونه معجزا الى العلم بقوى الخلق ولا بطبايع
الاشيا ولهذا لو ادعى النبوة واحد وقال يدل على صدق كلامي انكم الان لا تقدرون
على الكلام فان كل عاقل يعلم ان هذا امر اوضح برهان . وكذلك لو قال يدل على ذلك
اني اجذب الحديد باصبعي فان ذلك يعلم ضرورة انه ليس من قبيل الحيل والمخرقة فاين
عقولها ولا الفلاسفة والملحدة . وايضا فليس يجوز العاقل ان يكون ذلك سحرا لا
تستطيعه حذاق البطرقة لانه لا يامن ان يكون ما قاله النبي وحذره من العقاب ان
لم يسعه خفا ولا يطرق له الى الوقوف على ما فيه النجاة الا بالنظر فوجب عليه النظر
فاذا عرف انه ناقض للعادة وان البشر لا يقدرون على مثله علم انه ليس من قبيل الحيلة وبان
له انه معجز دال على النبوة . فاما ما ذكره ابن زكريا من زرادشت وقصة الصفر
المذاب على صدره فهو بدو وامر معروف وهو الطلق يمنع من الاحراق . وما ذكر انه
يدخل السيف بطنه قبل شعبذة معروفة تريه ذلك وليس على حقيقته ولا كان لحقه
البدن . واما الامساك عن الطعام فهو بالعادة والمتصوفة تعودون انفسهم
ذلك بالتقليل كل يوم وزنا معروفا حتى يفضي الى انه لا ياكل الا في يلث ثم

في سبع ثم في أكثر مرة واحدة. وقد كان عبد الله بن الزبير يصوم وصالا خمسة عشر يوما
وهو من أقوى الناس. والكلام في الأبدال يجوز أن يكون أصواتا يستطيع فيسمع
أصواتا مقطعة فيسمعه العوام ويرون أنه كلام فإن العامي الجاهل إذا أعجبه الشيء
يضاعف في الكذب ولا يبالي فيشنع إلى غيره ويظن أنه حق فإنه ليس كل ما يروى حق إلا
أن إلى ما جربه بعضهم في الزمرد حين سمع مما يقال فيها وفي عين الحية فإنه أمر بأن يجاب
وأفاعي وجعل الزمرد مقابلا لها في قصبة فما سالت أعينها وإنما شأن الناس التعجب
فقط في الشيء الكثير وربما الصوت كثرة من الله تعالى أشد ويظن أنه معتاد. وأيضا
يجمع ما يرونه في طبائع الأشياء والطلسمات لو اختص بعض الأنبيا عليهم السلم ولم
يكن عادة لنا ولا نقدر على مثله لكان معجزا. وقد قال بعض مشايخنا أنه لا يمتنع في حساب
النجوم أن يكون علامة للنبي في معرفة المغيبات ثم بقي إلى هذا الزمان. قالوا وحجر المغناطيس
لو جذب الحديد لنبي دون الكافرين لكان معجزة ولا يمتنع أن يكون معجزة لبعض الأنبيا
ثم بقي إلى الآن بعده وكأنه دعا إلى الله تعالى أن ينصب الجبل الخشن لمنع الخيل المحدثة بالحديد
الملبس عليه فأجابه الله تعالى وقال بعضهم في الطلسمات مثل ذلك وهذا أظهر فيما
لخص ولا نفع فيه للشركة فإنه يجوز أن يكون معجزا. فأما ما يروى عن الحلاج وغيره
من أهل المخرقة فلو كانوا يقدرون على ما يدعون ولما يرى منهم حقيقة في نفسه لملكوا
من الملك والاستيلاء على البلاد فذلك كان أقصى مناهم وأكثرهم يرضى بالتيسير إذا
وحده وينطلب بهذه الحيل الأكلة الواحدة والحلاج عدو الله كان يدعي تارة
أنه إله وحينا أن فيه الإلهية. وكان يقول للجهال من هذب جسمه في الطاعة

وشغل قلبه بالعمل الصالح ومنع نفسه الشهوات وفارق اللذات ارتقى الى مقام
المقربين ثم لا يزال يرتفع في درجة المصافاة حتى تصفو عن سره طبيعته واذا لم يبق فيه
من البشرية شي حل فيه روح الله الذي منه كان عيسى عليه السلم فيصير مطاعا لا يامر
شيا الا اطيع ويصير فعله الاهيا وكان اذا خاف من هذا القول انتقل الى
بعض النواحي وادعى انه رسول او انه المهدي وكان له الاصحاب المساعدون له
وكان مشهورا بالصحبة صوفيه حينا ثم مفارقته لصوفيه فارسي وكان حينا زعما
ادعى انه من اولاد رسول الله وافتتن به كثير وظهر كثير من حيله بسبب الصحبة
وقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله كثيرا من امره ونحن نذكر طرفا مما وقع على حيلته
على ما ذكره قاضي القضاة رحمه الله ليتضح للناظر ان هذا القبيل من الناس هم ارذال
الخلق وان ما يفعلونه بعيد عما ياتي على ايدي الانبيا عليهم السلم ❀ اما
ذبح الجدي واحياه فروى بعض اصفهان ان الحلاج نزل بقريته ودعاه الى طاعته
وامره ان يذبح جديا ابلق سمينا وهناك تنور مسجور فعلقه عليه واذا به اخرجه حيا
فاخبرته امراة له كانت دارها ملاصقة لداره بانه اخذ بيده وادخله الى موضع
واذا هناك سرب مردوم عليه سبح وفوقه تراب اخرج منه الجدي الحي وابدل الميت
فتبين اخر هذا لا يعجز احد ان يفعله اذا رضي بالنقص وسقوط الهمة والمخاطرة ان
ان يوقف على امره • واما الدراهم والدنانير واخراجها من الماء والطين وكان يخباها
هناك ويعلم مواضعها بعلامة ثم ياتي الى ذلك المكان ويدعو البعض من نخبة الطاعنة ويذكر
حديث الدنانير وتارة يذكرها لبعض اصحابه ثم يخرجها من ذلك المكان وتارة يامر من يخرجها

وهذا من الفضل الاول . فاما اخراجه الحلوا من غير نار اذ كان يلقيه في الموضع الحار
من الرمل الذي يحفظ السخونة ونقول مثل ذلك وندعي بذلك المعجزة ونحوه . واما اخراجه
السمك الطري من ثنيه وهو يضطرب ويحكي انه ادعى بذلك المعجزة بزعمه وانما بعض الحاضرين دس
في البيت ولم يرنا ثم اخرجه في الحال بتفتيش بعضهم وان البطلوه بشيء وهو يخرج منه بفعل
الرجل كذلك واخرج سمكتين وقال الحلاج كل ما اطعمنا . واما اخراجه طرف
الصيف في الشتاء وطرف الشتاء في الصيف فكان لا اعانه لذلك يعني وبعث نفسه في حفظها في شيء
لئلا يفتش ثم يخرجه على مثل الاول . وقد كان حضر عند بعض الكبار ومع الحاضرين الشيخ
ابو علي وهو لم يعرفه فلما فعل ذلك حين كان يخرج عليه قال ابو علي انا اخرج عليه ان املا هذا
البيت الكافر شوكا وقال له هذا اسهل عليك من فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف
في الشتاء فانقطع وظهر خزيه . واما اتفاقه التصلب في الهوى كانه كان يعلقه
بشيء من خيوط الابريسم وهو قوي جدا ولا يكاد الابصار تراه لدقته يربط به واوقف في
الهوى نفسه ولحيته وصوفا عد بحيث لا يدري به وهي طريقة لاهل الشعبذة يعرفونها
ومن العبث نفسه في هذه الامور ورضي بالدناءة لمكيدة مثلها . وقد روي ان الشيخ ابا علي
لما راه تناول الدراهم من الهوى واذا بها من ضرب الخلفاء فقال له ان كانت ماخوذة مما يقول
فما بالها من ضربه فلان وفلان كانه يقول وانت ما حاجتك لا ترى كلا فهو لانه يدعي لنفسه
لم اعطيتما فانقطع . واما انه كان يطول او يرتفع على دور الناس . فلذكر قاضي القضاة
رحمه الله ان ذلك معروف وهو ان يعمد الى خشبتين طويلتين ويعمل على راس كل واحدة موضع
قدميه ويشده الى الخشبتين ويلبس الخشبتين الخف او ما اشبه ذلك ويلبس ثيابا سابغة

طويلة بطوله وطولهما ويمشي ويطلع على دور الناس فاذا رآه الابله من العوام على تلك
الحال مرة وعلى حالته الاولى مرة ظن انه طال بنفسه وهذه العملة من تعاطى ذلك وارتضى
لنفسه بالسخرية والمخاطرة ان يوقف على ما ينقصه ويكذب قوله • واما ظهور الشمس
فهو انه كان يقطع لنفسه قميصا من الحرير الصيني ويصبغه ويلبسه ويرفعه الهوى فيراه
الجاهلون كانه يمشي ومن كانت عليه الثياب الكثيرة يرى كانه قد لبس وغلط •
واما الصياح من الهوى ويسمع صوته من ناحية السما فهو انه يعمل شبا احسن القصبه
ويزيد في طولها فاذا كان الليل عمد الى دار من يريد فيضع فمه على اسفلها ويصيح
ويتكلم فيظن السامع من العامه انه كلام من السما لانه كانه ينزل الصوت الى اسفل
لاجل صنعه القصبه • وقد روى من نوادر بعض المتكلمين وهو ابو معن ثمامه بن اشرس
قال نزلت يعني موضعا ببغداذ والى جانب داري رجل صانع يمنعني من النوم بالصوت والقراه
القران وكان يتزهد ويعتقد في نفسه الورع والعباده وكثرة التخلي في طبقته وعمد
ثمامه بن اشرس الى اخر الحائط تماما الى السقف وصاح بالرجل واسمه المنذر او يكنى
بابي المنذر فقال يا منذر قم فانذر وذكر القول فظن الرجل لما يعتقد في نفسه انه وحي
من السما وانه جاءته النبوه وشك ذلك بين حفظه ثم عاد بهذا المتكلم في مثل ذلك مرة
بعد مرة قال ولم اعلم ان صحته باحسنه يبلغ به الى كل هذا وهو ادعا النبوه واخذه
السلطان وما خلصه الا ثمامه بن اشرس حكى لهم القصة • وان ذلك الرجل مسكين
قليل النظر والمعرفه مع التعبد والاعتقاد في نفسه للورع والتعبد ولكن هذا من معجزات
الانبيا عليهم السلام واستقامة عقولهم وثباتهم عند سماع ما يلقى اليهم من الوحي

والثاني ليظهر من الآيات الباهرة ما نعلم انه عن الله عز وجل . واما ما حكي عن
الحلاج وعنه انه اطار طائرا ميتا فقد حكي ذلك عن مسلمة وعن المختار وعن غيرهما وذلك
بان يطلي الطائر بدواء معروف وصنعه عند اهل هذا الشان فيطير ومن فعله كان كذلك
كان شابا او كذابا . واما انه كان يطير في الهوى فهو انه كان يعمل جناحين من خشب
ويجعل ريشهما من الحرير الصيني كالشفانو ويلصقه عليه ويشده بالابريسم محكما لان
لا ينحل ويلبس من الحرير الصيني قميصا واسعا يمتلي بالريح ويحزم اسافله ويشد الجناحين
تحت يديه فاذا قام على موضع مقابل الريح من يفع رمى بنفسه من الارض رمى بنفسه وطير
بعض الطيران ويقع في الارض وربما وقف في الهوى الشي القليل عند تعاظم الريح
وقد جربه وجده حتى احكمه وصبر ايضا على المخاطر لاجل ادعا ما ليس له . واذا
رأت العامة الشي القليل من هذا الشان زادوا عليه اضعافه كذبا ولهذا الحد اهل
هذا الشان يبعدون عن مواضع العلما ولا سيما عن جهابذة علما المتكلمين لانهم لا يجوز
عليهم حيلهم . فاما المشي على الما فهو بالحيلة فقد روي انه اذا عمل نعلين من خشب
معروف خفيف والزق بالرجل انه يمكنه المشي على بعض المياه قليلا والعامة تكعبه
الزيادة في الرواية . واما المشي على النار فمشهور بان يطلي بالطلق رجليه
واما ما روي من اظهار الشمس بالليل من المشرق فقد قيل بان نايرا نقص نقابه
ان يمضي الى ناحية الجبل الذي يطلع الشمس في العادة من ورائه وياخذ معه جسما على هيئة
الطست عظيما مما يشف ويشعل من خلفه شمعة عظيمة ويقابل القرص ذلك الطست
وجوه الناس ويجعل هناك اشيا تحلب بحمرتها شعاعا احمر وابيض يتلون بلونها ويرد

النور من خلف ذلك الجسم كما يرى من خلف الزجاج وشبهه ويرفعها الى فوق قليلا
قليلا قليلا ثم يزيلها عن جهتها فيظن انه اطلع الشمس ثم ردها ولا سيما اذا كان الرائي
من العوام وناقصي العقول واهل البلاهة فانه قد يدعي عليهم بعض الناس انه الرب والاله
ويجد من يتبعه ويقبل قوله فالناموسين المشبهين والمصدقين لهذه الامور الا من رضي لنفسه
بالمهانة والذم والاستهزاء به والمحتاجون الى الاذى فيما يستعبدونه والى الاصحاب
والى الصبر على المخاوف والمخاطر وربما ادخلوا انفسهم في شيء لا يامنون الهلاك فيه
ويطلع عليهم ويصبرون على التكذيب والسب والاذية وتنفر وحينئذ انهم كذبوا وانه
لا حيلة لهم جوابه عند ان يطلع على حيلهم. وهذه بخلاف الانبياء عليهم السلم
فانهم ياتون من الامور بما لا حيلة فيه ولا يقتضي العقل بانه يصح الا من الله تعالى كما تقدم
ويحتجون الزمان الاطول وهم على طريقة واحدة في الدعا الى دين الله تعالى ولا يوقف
لهم على كذبة ولا لعب ولا سخرية ولا على شي مما يورث التهمة في دين ولا قلة حيا ولا قلة مروة
او يشبه بهذه. فكيف يخفى ذلك
بل مع فضايل ظاهرة من حال الصغر الى حال الكبير بالله المستعان
الخرافات على عاقل يتبين ما يسمع وما يبصر وما يصح وما يستحيل
من الفرق بين المعجزات والحيل. واما الموضع
وعليه نتوكل وقد تم بذلك ما اردناه
الخامس وهو الكلام في انه هل يجوز ان يظهر جنس المعجز مما ينقض به العادة على غير
الانبيا ام لا فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع. احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في بيان حجج المخالفين
وابطالها.

اما الموضع الاول فمذهبنا انه يجوز انتقاض العادة على يدي غير النبي بان يكون اكراما
لولي من اولياء الله تعالى وهي الكرامات التي تروى عن كثير من الصالحين او يكون تكذيبا لمن
يدعي من النبوة ما ليس له او يكون ارهاصا لنبوة نبي قد تقدمت البشارة به من انبياء
الله تعالى ليكون تنبيها على قرب ظهوره حتى يقع الاستعداد للنظر في معجزته كما وقع
ذلك قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي وجوز ذلك ابن الاخشاذ من جهة العقل ومنع منه سمعا قال
لانه قد وقع الاجماع ان لا تقبل شهادة واحد فلو ظهر عليه معجز لوجب قبول شهادته
وهو خلاف الاجماع وجوز مشايخنا البغداديون ظهوره ارهاصا للنبوة. وذهب الشيخ
ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وكثير من البصريين الى ان ذلك كله لا يجوز. واما الموضع
الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك انه يجوز
ان يكون في ظهوره مصلحة وان يتعرى عن جميع وجوه القبح وكل ما هذه حاله فهو حسن واما
قلنا انه لا يمتنع ان يكون فيه مصلحة ولان الفعل يجوز ان يكون لطفا لمن ظهر ذلك على يديه
وفي زمانه من الحاضرين المكلفين او يكون تعظيما للمؤمنين ممن يشاهده من المكلفين بعد عودهم
ذلك الى الدخول في جملة اولياء الله الصالحين والى تعظيمهم او صرف الاسواء عنهم ولا يمتنع
ان يظهر تكذيبا للكاذب بالعكس من دعواه كما فعله مسيلمة انه تفل في بئر فغار ماؤها وهذا
على خلاف ما ظهر على يد رسول الله صلى الله عليه وآله انه تفل في بئر ففاض ماؤها وان مسيلمة
مسح على اصلع فذهب سائر شعر راسه وبقي هو وولده ليس بشعر في الراس خلاف ما فعل
النبي صلى الله عليه وآله ويكون ذلك اقرب الى ان لا يطاع في معصية الله والى ان لا

لتصديق الكاذب في النبوة ولا لطف فيه يمتنع أن يظهره قبل بعثة النبي على وجه الابتداء أن يظهره
لعلمه بأن ذلك يكون لطفاً في استشعار ظهور دعوى نبي وفي الباعث للنظر في معجزاته
وأقرب إلى التصديق به فإن القلوب مجبولة على استشعار الخوف عند حدوث ما لا يعتاد وتجوز
أن ينقض العادة في بعض الأزمنة للطف لبعض المكلفين أو على وجه الترهيب من سطوات
الله تعالى وعظيم نقماته أو على وجه الترغيب في جزيل ثوابه فإن العقل لا يحيل شيئاً من ذلك
بل يجوزه لأنه تعالى علام الغيوب. ومثل ذلك يفعلونه الدعاء والصرف فثبت أنه لا يمتنع
أن يكون فيه مصلحة وفائدة. وإنما قلنا بأنه يجوز أن يعرى عن سائر وجوه القبح فالذي
يدل على ذلك أنا نعلم باضطرار انتفاء سائر وجوه القبح من كونه ظلماً أو كذباً أو تكليفاً
بما لا يطاق أو إضراراً بالنفس أو جهلاً ولا يتوهم فيه من وجوه القبح إلا ما يدعى من كونه
منفراً عن الأنبياء وتوهيناً لأعلام النبوة وليس كذلك أما الأول فلم يكن كذلك. وقد علمنا
أن كثيراً من الناس يعتقد جواز ذلك ويسمع الأخبار المروية فيما يحدث من ذلك وكما
ضعفت عنده معجزات الأنبياء عليهم السلام ولا وهنت وما انتقصت ولا صغرت عنده منزلتهم
بل ربما كان ذلك داعياً إلى اتباعهم من حيث علم أنه تعالى لا يكذب الدائن بما ينقض به
العادة ويعظم أولياءه بما يحدث من عند دعوى النبوة وتصديق أشباهه بما يميزهم به عن
غيرهم من المعجز الذي هو متعلق بدعوى النبوة وليس يوهن أمرهم. إلا أن يقول قائل بأنه
يجوز إظهار المعجز عند ادعاء النبوة على يدي من ليس بنبي. ولسنا نقول ذلك فلو
ادعى مؤمن النبوة اليوم لكان كاذباً وما جاز من الله تعالى تصديقه بالمعجز لأنه جار
مجرى التصديق بالقول. وذلك قبيح ثبت أنه لا وجه لقبحه في العقل. وإنما قلنا

بان كل ما هذه حاله فهو حسن بما تقدم بيانه • وأيضا فان بعض العادة في غير زمان الانبيا
قد وقع وظهر واشتهر لحومان ونحو قصة الفيل وانه لم يقرب من الكعبة حين اراد واخرابها
وظهور الطير الابابيل التي حكى الله تعالى انهن يرمينهم بحجارة من سجيل • وان الغمام كان يظلل
النبي صلى الله عليه قبل المبعث وانه ولد مختونا عليه السلم وغير ذلك من الايات الظاهرة
قبل البعثة وكذلك ما ظهر من قبل مسيلمة وانه تفل في بير فغار ماوها وان اريد بذلك
معارضة النبي عليه السلم حين تفل في بير ففار ماوها • وكذلك ما يروى من الكرامات
لعلي بن ابي طالب عليه السلم وكذلك في قصة الحسين بن علي وما حدث لما قتل من الامور
الناقضة للعادة ونحو قصة محمد بن الحنفية وقطعه المسافة الكبيرة في الوقت اليسير
وكذلك ما يروى من الفضائل الكثيرة لائمة اهل البيت عليهم السلم فانها امور ناقضة للمعتاد
نحو خروج التمر من سعف النخل الذي كان سقفا لمنزل العالم الامام القاسم بن ابرهيم عليه السلم
وما يروى من قصة الشيخ اليمان وغيرها • وكذلك الظلمة التي حدثت في ناحية زبيد على وجه
لا يمكنهم التصرف بالنهار الا على المصابيح • وكذلك ما نزل من السما على اعين الملا من التراب
الذي يشبه الطحين من ناحية زبيد الى صنعا الى الجوف الى مارب في اوايل عصرنا الذي نحن فيه
او ما يقاربه وروية الجمر العفش وكذلك الرياح التي نزلت من اعلى الهوى ترى من بعيد
كشعلة نار على ذهبان من وادي بيشه ورواه لنا جماعة وافرة وقوم اهل ورع
واشتهر عرفناها غير معتادة ولا يحتج بابها فيما مضى احد حيث علمنا وهي من فعل الله تعالى
فان هذا امر لا يمكن جحدانه ولولا انه جاير من جهة الحكمة ما صح فيه هذه القضية وقت
بذلك الموضع الثاني • واما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالف وابطالها

واحتج المخالف باشيا منها قولهم لو جاز ما ذكرتموه لجاز ان يظهر على كل ولي وعلى كل عدد
ليصير ما ليس بمعتاد معتادا وذلك ينقض المعجزات . والجواب انا لا نجوز ظهوره
الا على وجه لا يوهم امر النبوة ولا يصير جميع ما ليس بمعتاد معتادا وعلى انه لو ظهر هذا
الظهور ما اوهن امر المعجزات لان ما من عادة الا ويمكن نقضها بان يفعل خلافها فليس تصح
المعجزة كذلك . ومنها ان يقال ان فيه تنفيرا عن النظر في معجزات الانبيا
عليهم السلام لانه متى لم يجب النظر في بعض ما ينقض العادة صرف ذلك عن النظر عند اشتباهها
ولم يتميز ما يجب فيه النظر عما لا يجب فيه النظر . والجواب ان ذلك لا يصح لان الموضع
الذي يجب فيه النظر متميز بان يتقدمه الدعوى بالنبوة ويأتي المعجز على وفق الدعوى بل ذلك
يكون اعظم باعث على النظر عند الدعوى للنبوة حيث اعتاد ان العادة لا ينقض الا لامر
من الامور اما لتكذيب كاذب او اكرام ولي او لتصديق نبوته وانها لا ينقض لغير غرض لا يعرف
ومنها ان ذلك يهون امر المعجز ويحقر حكمه في النفوس الا ترى ان الملك متى قام لكل
احد لم يعظم به بعض الكبار اذا قام له عند الدخول اليه . والجواب عن ذلك انها
تظهر على يدي النبي على وجه اعظم واكثر من ظهور الناقض للعادة على يد الولي وغيره لانها تظهر
على وجه التصديق له فيما ادعاه من النبوة وهذا لا يمتنع للصلاح وكان يستر له القيام من الملك
لكل احد بل يستر له ان يساوي الملك بين الاوليا في انه يتحرك لهم عند دخولهم عليه ويخص
الوزرا بالقيام لهم عند دخولهم على وجه الاصطلاح ان من كان كذلك فهو وزير الملك فانه
اذا قام لمن لا يعرفه وزيرا عرفنا بذلك انه امارة وزارته حادثة له فالنبي يتميز على غيره
بان المعجز دلالة صدقه دون غيره ويتميز باشيا كثيرة نحو نزول الملائكة عليه وانبائهم بالوحي

من الله عز وجل وما هذه حاله لهم دون غيرهم • ومنها قولهم ان المعجز يدل بطريقة
المفارقة على النبوة فلا يجوز فيه الشركة كصحة الفعل من القادر • والجواب ان ذلك
لا يبطل دلالته بطريقة المفارقة لان وجه المفارقة ليس هو كونه ناقضا للعادة فان
لا يفارق ما يظهر عند قيام الساعة وانما وجه المفارقة هو كونه ناقضا للعادة على وجه
يكون مطابقا لدعوى المدعي للنبوة ولهذا الوقوع على العكس لما دل على النبوة فلم يصح ما قالوه
ومنها قولهم ان الاحتشاد ان الشرع ورد ان لا تقبل شهادة الواحد وحده
والقول بذلك يؤدي الى جواز قبول شهادته • والجواب ان ما ذكره لا يصح لانه يجوز ان يكون
صادقا ولا يجوز قبول شهادته وحده لان الشرع منع من ذلك لمصلحة لا نعلمها كما لا تقبل دعوى
الصادق مثل امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلم وغيره الا بشهادة اخر معه لان الشرع
منع من ذلك واذا ثبت ذلك بطل ما يعولون عليه في ذلك وبذلك تم الموضع الخامس
وبتمامه تم الكلام في الطريق الى معرفة نبوة الانبيا عليهم السلم • واما الموضع
الخامس وهو الكلام في نبوة رسول الله صلوات الله عليهم فاعلم انا اذا اردنا ان
معرفته تكلمنا في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وعلى اله ثم نبين نبوته وعلم المخالف
صدقه فيما اتى به علم بذلك نبوة سائر الانبيا عليهم السلم والكلام في هذه المسئلة
تقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
والثالث في بيان حجة المخالفين وابطالها • اما الموضع الاول فذهب اهل الاسلام
واهل الملة جميعا ان محمدا صلى الله عليه واله رسول الله ونبيه الذي يلزم طاعته ويجب
الاحتجاج بقوله وفعله وذهب اليهود والنصارى والفلاسفة والملحدة الباطنية

والمجوس والثنوية وعباد الاصنام والنيران وسائر المشركين الى ان محمدا صلى الله عليه واله
ليس بنبي ولا رسول من الله وانه كاذب فيما اخبر به عن صادق فيما شرعه ودان به

واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا فالذي يدل عليه ان المعجز ظهر
على يديه عقيب دعوى النبوة وكل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو نبي صادق واما
قلنا ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة لوجوه ثلثة احدها ان القران ظهر
على يديه عقيب دعوى النبوة والقران معجز واما قلنا ان القران ظهر على يديه عقيب دعوى
النبوة لان من المعلوم ضرورة ان رجلا كان بمكة يقال له محمد بن عبد الله وانه من قريش ثم من بني
هاشم على الحال الذي هو معروف من نسبه وحسبه وتربيته بعين ما ذكرته اهل مكة وانه
ادعى الرسالة وكذبته قريش وردوا عليه ووقع بينهم وبينه مجادلات واختلاف وانه
اتى بهذا القران المتلو في المحاريب بين المسلمين الذي تحدى به بعضهم على بعض وجعله معجزة
له وسمع منه ولم يسمع من غيره ولا ادعاه احد سواه بل اختص به كاختصاص موسى بالتورات
وعيسى بالانجيل وداود بالزبور وكاختصاص امرء القيس بن حجر باشعاره وقصائده وفي
هذا القران ما يدل على اختصاصه به من غير ان يكذبوه في ذلك على حرصهم على تكذيبه
كقوله ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة وقوله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم
شيئا وقوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها وقوله محمد رسول الله والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم وغير ذلك من ايات القران الكريم. واما قلنا ان القران معجز لانه كلام
فصيح عجزت العرب عن الاتيان بمثله في الفصاحة والنظم وكل ما هذه حاله فهو معجز. واما قلنا
انه كلام فصيح عجزت العرب عن الاتيان بمثله في الفصاحة والنظم لان دواعيهم كانت متوفرة

الى المعارضة ولا انصرفوا عنها فلم يعارضوه وكل من توفرت دواعيه الى فعل من
الافعال من غير صارف ولم يفعله فهو عاجز عنه وغير قادر. واما قلنا بان دواعيهم كانت
متوفرة الى المعارضة لانه ادعى عليهم المرتبة العالية وتحداهم بالقران وعلموا ان امره سيبطل بان
يعارضوه في ذلك وذلك يدعوهم الى المعارضة. واما قلنا بانه ادعى عليهم المرتبة العالية
لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار ادنى بحث علم ان محمدا صلى الله عليه وآله ادعى
المرتبة العالية من النبوة فانه لا يشك في ذلك الانسان المركب الحس فضلا عن العقلاء البالغين كما
لا يشكون ان في الدنيا بلدا يقال لها مكة وان العرب يحج اليها ويدينون بذلك فيها. وانما
قلنا بانه تحداهم مع ادعائه للمرتبة العالية عليهم بالقران لان من عرف الاخبار وبحث عن السير
والاثار علم انه كان يعيش مع العرب ويشاهدهم ويتلو عليهم آيات القران ويتحداهم ان
ياتوا بمثله ويدعي عليهم المرتبة العالية باختصاصه فان العلم بذلك كالعلم بانه صلى الله عليه
وآله وان [illegible] في القران مشحون بآيات التحدي وقد رتب الله تعالى التحدي فيه على ثلث مراتب
المرتبة الاولى انه تحداهم ان ياتوا بمثله فقال تعالى ام يقولون تقوله بل لا يومنون فلياتوا
بحديث مثله ان كانوا صادقين وقطعهم بالعجز عن ذلك فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وهذا غاية التحدي والتقريع
فلما لم ياتوا بذلك ابتلاهم بالمرتبة الثانية فتحداهم ان ياتوا بعشر سور من مثله فقال تعالى
ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان
كنتم صادقين فلما لم ياتوا بذلك ابتلاهم بالمرتبة الثالثة السفلى فتحداهم ان ياتوا بسورة
واحدة من مثله فقال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا

شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ثم قرعهم بالعجز عن ذلك بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين • وهذه غاية التحدي الباعث على
المعارضة ولا بد ان يكون استمعهم هذه الايات كان من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار
علم ان الذين اسلموا معه كانوا يقرون ايات القرآن كلها ويسمعون هذه وغيرها وهم الفصحا
الذين جا القرآن محديا لهم وكانوا يسمعون مخالفة ذلك • ولو لم يكن في ذلك الا انه اقام
الزمان الطويل يدعوهم ويتلو عليهم ايات القرآن فلو لم يسمعهم هذه الايات لكان هذا من
اعظم المطاعن عليه بان يقولوا انت مامور بتحدينا ولم تتحدنا فيكون ذلك حجة لهم ومن المعلوم
الذين انهم كانوا يفرحون ابلحد والادنى حجة يحتجون بها عليه وليس لقايل ان يقول ان
هذه الايات من بلية في القرآن لان نقل القرآن نقل واحد فلا يمكن ان يشك في اية منها الا
بان يشك في جملته كذا نقل بانه الذي هو عليها جملته واحده وليس القرآن الا ايات المقطعة
وسورة المفصلة والنقل الجملية نقل ظاهر ضروري بحيث لا يشابهه كتاب ابدا ولهذا الحد
الحفاظ له الوفا وخلق كثير لا كالخلف بعضهم بعضا فيه على اختلافهم في اديانهم وفي الطعن على
من جابه فكيف يصح ان يقال بانها من بدعة فيه ولا شك ان ذلك التحدي والتقريع من اعظم
ما يدعو الى معارضته • ومما يدل على انه دعاهم الى ذلك انه ازام بذلك نقلهم عما يحبونه
وينطلبونه الى ما يشقون عليه ويكرهونه من العدول من المعادات الى العادات ومن الاسترسال
في الشهوات الى الشاق من العبادات ومن التعزز والتكبر الى التواضع والتذلل ومن تعظيم الاباء
والاسلاف الى الاستنذال لمن يتعدونه من الاشراف ومن عبادة الاصنام الى الاستخفاف بها
من الاثام ومن الاعتقاد لتعظيم من خالف الله الى الاعتقاد لتعذيب من خالفه واثابة من والفه
ومن ان لا يكون زينا عليهم الى ان يكون غيابا من سائر اليهم وكل هذا مما يعلم ضرورة انه

يدعوهم الى المعارضة ويحثهم على ادحاض حجته بقدر استطاعتهم. وايضا فان من المعلوم
ضرورة ان العرب كانت اشد حرصا على ابطال امره وادحاض حجته وان قريشا نصبت له
العداوة الشديدة لادعائه عليهم من المرتبة ما ادعاه ولقد انتهوا الى بذل النفوس والاموال
وهجر الاوطان لمقاتلته وقطعوا الارحام وقتلوا الاحباب والاصحاب وصبروا على مرارة
الحروب التي اشتملت على هلاك المهج والاولاد وذهاب الطارف والتلاد فلولا توفر دواعيهم
الى ابطال امره ما تكلفوا كل ذلك من اجله. واما قلنا بانهم كانوا يعلمون ان امره
يبطل بالمعارضة له في القرآن لان ذلك معلوم بالاضطرار فانهم اهل العقول الوافرة والاذهان
الصافية فكيف لا يعلمون ذلك. ولو ان صبيا منهم يجري صبا الشعر وادعى التميز عليه به
فانه يعلم ان امره يبطل بان يأتي بمثله او بما يقاربه او يخرمه وهكذا الى كل شي يدعي فيه
التميز لجواز ان يدعي صبي انه يطفر هذا الجدول او يحمل هذا الحجر وان له المزية على غيره فان
الصبيان من اجناسه يعلمون ان امره يبطل متى جاوا بمثله فاذا كان هذا لا يخفى على الصبيان
المراهقين وكيف يخفى على العقلاء البالغين بل كيف يخفى على دهاة العرب وحذاقهم وبذلك يظهر
ان دواعيهم كانت متوفرة الى المعارضة. واما قلنا بانه لا صارف يصرفهم عن معارضته
لانه لو كان هناك صارف لما كان الا صارف الدين او الدنيا ولو كان هناك صارف ديني لكان انما
هو ان يتشرفوا بدينه فيصرفهم ذلك عن معارضته ومعلوم انهم لم يكونوا تشرفوا بدينه والا
لم يكونوا يحاربونه ويعادونه ويقتلوا الصحابة ومن دخل في دينه والعلم بذلك كله ضروري
كالعلم به في نفسه. واما صارف الدنيا فلو كان لم يكن الا الرهبة او الرغبة ومعلوم
انهم لم يرهبوا حين حاربوه وكيف يرهبونه اذا عارضوه. واما الرغبة فمعلوم

أنهم عجزوا عن الدخول تحت طاعته فكيف يعجزوا عن معارضته وذلك لأنهم استعظموا
استيلاءه عليهم وانقيادهم له حتى قالوا لو كان أعني هذا نزول القرآن عليه لما عظم حسدهم
له ولهذا قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فبان أن القوم لم يعجزوا
ابتداء في ترك معارضته. وليس لقائل أن يقول بأنهم خافوا أن تشغلهم الاشتغال بمعارضته
عن محاربته لأن القوم كانوا أهل الفصاحة والبلاغة والصنعة صنعتهم فقد كانوا
يتعارضون بالأشعار مع الحروب وإن لم تكن المحاربة باعثة على المعارضات بالخطب
والفصاحات وإلا لم يكن صارفة عن ذلك في حالة من الحالات. وأيضا فإنهم كانوا
تفرغوا في هذا أوقات صحوة حال الموادعة من الحرب. وأيضا فلم يكن مقاتلته كلهم في
ساعة واحدة فهلا وجدوا من فصحائهم من يعارضه ويكفوه أمر الحرب كما قد كفوا الكثير
من الطعن والضرب فبان بذلك أن دواعيهم كانت متوفرة إلى معارضته ولا صارف
يصرفهم عنها. وإنما قلنا بأنهم ما فعلوها لأنهم لو عارضوا القرآن أو شيئا منه بمعارضته
لوجب أن يظهروها في البلاد وينشروها في المحافل ولو فعلوا ذلك لوجب أن ينقل إلينا على
حد نقل القرآن ولو نقلت إلينا لوجب أن نعلمها على حد علمنا بالقرآن ومعلوم أنا لا نعلمها
فيجب أن لا يكون هناك معارضة للقرآن. وإنما قلنا بأنهم كان يجب أن يظهروها
وينشروها لأن الداعي إلى معارضته يدعو إلى إظهارها على الحد الذي ذكرناه ولا صارف
يصرف عن إظهارها وكلما توفر الدواعي إليه وخلص عن الصوارف وكان يجب فعله لما تقدم
بيانه. وإنما قلنا بأنهم لو أظهروها في البلاد ونشروها في المحافل لوجب أن ينقل إلينا
لأن ما ظهر هذا الظهور وانتشر هذا الانتشار يعلم بطريقة الأخبار ضرورة أنه لابد

ان ينقل نقلا ظاهرا اذ لو جوزنا كتمانه مع ظهوره وانتشاره لم نثق بشيء مما غاب عنا ولجوزنا
ان يكون قد ظهر في زماننا واقرب البلدان الينا ملوك وانبيا ومعجزات وايات كبار وامور
غريبة ناقضة للعادة واشتهرت في البلدان ولم ينقل مع ذلك في هذه الازمان • وذلك
تناقض في نفسه فان كونه منتشرا في البلدان يقتضي انه منقول الى هذا الجنس وهو الانسان
وكونه غير منقول اليه يقتضي انه ليس بمنتشر في البلاد ولا ظاهر بين العباد وكل عاقل يعلم بعد
ما بين هذين الامرين • وايضا فان من المعلوم الظاهر في المعارضات والرسائل ان كل
واحد منهما متى نقل على جهة الاشتهار فانه ينقل على حد نقل الاخر كما نعلمه في نقائض
جرير والفرزدق ومن سواهم من الشعرا والخطبا • وايضا فان دواعي المكذبين له
متوفرة الى نقل معارضته ليثبتوا بذلك سقوط نبوته • ودواعي التابعين له متوفرة الى نقلها
ليوضحوا انها غير مساوية لما جاء به • وقد نقل ما اتى به مسيلمة وغيره مما ادعى انه اراد به
معارضة القران بل انه كان من عند الله وان كان غير فصيح وكيف لا ينقل ما يعارضه لو بطلة
وليس هناك ما يصرفهم عن نقلها وقد بينا ان ما هذه حالة لا بد ان ينقل فثبت انه لو كان هناك
معارضة لوجب ان ينقل الينا وانما قلنا بانها لو نقلت الينا لوجب ان نعلمها على حد علمنا
بالقران لانه يستحيل ان تتواتر بها الاخبار ولا نعلمها والا ادى الى ان يكون في الدنيا
بلد عظيمة ومدينة كبيرة تقرب بغداد وهم لا يعلمونها وان نقلت اليهم اخبارها ومعلوم
خلاف ذلك • وايضا فانه كما نفى من الله تعالى ان يخلي بين عباده وبين الشبه التي لا يقدرون
على حلها لانه تلبيس ونقض للمراد وملبس على العباد • فلا يجوز منه تعالى ان يكون من العرب
معارضة للقران ولا يحصل لنا العلم بها ولا يجعل لنا طريقا الى الاستدلال عليها لان ذلك

تلبيس وايهام لسوء من لا يصح سيرته وذلك لا يجوز فثبت بذلك انه لو كان للقرآن معارضة
لوجب ان نعلمها على حد علمنا بالقرآن. وانما قلنا انا لا نعلمها الآن لان كل عاقل اذا رجع
الى نفسه لا يجد العلم بمعارضة للقرآن ابدا والا جاز ان نعلم امورا ولا نجدها من انفسنا
وذلك يعود على اثبات العلم بالنقض والابطال. وانما قلنا انه اذا كان كذلك وجب
ان لا يكون هناك معارضة للقرآن فلانها لو كانت لعاد على ما علمناه من هذه الاصول المتقدمة
بالنقض والابطال. فثبت بذلك ان دواعيهم كانت متوفرة الى معارضة القرآن ولا صارف
يصرفهم عنها وانهم لم يفعلوها. وليس لقائل ان يقول فلعله لم يكن ثم انهم قد فعلوا ما يقارب
القرآن وان لم يكن مثله في الفصاحة والنظم. لانهم لو فعلوا ذلك لتصور المقصر منهم
في الفصاحة انهم قد جاءوا بما يعارضه لقصوره عن الفصاحة ولتصور الجهول له ذلك وتزيين
شياطين الانس له ايضا ولكان يجب ان يظهر وانهم عارضوه لمثل ما قدمنا اولا
وايضا فانهم لو كانوا متمكنين من الاتيان بمثل القرآن لكان ان يوجد في كلامهم ما يساوي
بعض القرآن لانه لو كان سبيل القرآن مع كلامهم سبيل كلام واحد هو افصح اهل زمانه فانه
يجوز ان يوجد في كلام المفضول ما يساوي بعض كلام الفاضل وان لم يكن كل كلامه كذلك وهذا
ظاهر في صناعة الفصاحة وغيرها من الصناعات ان الذي يأتي بما يقارب الصناعة الفائقة
يوجد في كلامه ما هو احسن من بعض ما يأتي به صاحب الصنعة الفائقة وهذا معلوم
بالضرورة ومعلوم خلافه فانه لا يوجد في كلام العرب من الفصاحة ما يساوي بعض سور
القرآن والا وجب ان يظهر وذلك لو علموه لما تقدم بيانه. وانما قلنا بان من توفرت
دواعيه الى فعل من الافعال وخلصت عن الصوارف فانه اذا لم يفعل ذلك الفعل دل على عجزه

لما تقدم بيانه أن الذي به يقع التفرقة بين القادر والعاجز هو أن القادر يجب حصول فعله
عند توفر دواعيه وانتفاء الصوارف عنه بخلاف العاجز فإن ذلك لا يصح منه وإن توفرت
دواعيه وخلص عن الصوارف فإذا كانت العرب لم تفعل معارضة القرآن مع علمنا
بتوفر دواعيها إلى ذلك وخلوصها عن الصوارف علمنا أنها عجزت عن معارضة القرآن
وإنما قلنا أن ما هذه حاله فهو معجز لأن شروط المعجز متكاملة فيه وكل ما تكاملت فيه
فهو معجز وإنما قلنا انها متكاملة فيه. اما انه من فعل الله تعالى او جار مجرى فعله فالذي
يدل على ذلك إنا قد بينا أن العرب عجزت عن الإتيان بمثله فلا يخلو أن يكون من فعله تعالى أم لا فإن
كان من فعله فقد صح قولنا وإن لم يكن من فعله فلا بد أن يكون من فعل غيره بإقداره وتمكينه
لجعله معجزا دالا على نبوته إذ لو لم يرد ذلك مع أنه قد مكن منه وأقدر عليه لكان ذلك
تلبيسا وتمكينا من شبهة يكون من فعله او جار مجرى فعله وإنما قلنا انه ناقض للعادة
ذلك كالحق لا يمكن حلها ولا طريق للعباد إلى إدحاضها وهذا قبيح وإغراء باعتقاد الجهل
والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت أنه لا بد أن يكون من فعله او جار مجرى فعله. وإنما قلنا انه ناقض
للعادة فلأن ذلك ظاهر لأن العادة ما جرت فيهم بأن ينشأ الرجل بينهم ويأخذ اللغة عنهم ثم يأتي
من الكلام الفصيح بما لا يقدر مشاهيرهم وفصحاؤهم وهم المعروفون بالبلاغة على الإتيان بمثله أو بمقدار
سورة من كلامه على كثرتهم بل لا يوجد فصيح في عصر من الأعصار إلا وفي أهل ذلك العصر
من يساويه في الفصاحة أو يقاربه فيها وهذا أمر ظاهر لا يحتاج فيه إلى تطويل وإنما قلنا انه
متعلق بدعواه صلى الله عليه وآله فالذي يدل على ذلك أنه أتى عقيبها وعلى وفق ما ادعى
ان احدا لا يقدر على معارضته في ذلك فثبت ان شروط المعجز متكاملة فيه وإنما قلنا
ان ما تكاملت فيه شروط المعجز فهو معجز لأنه لو لم يكن معجزا مع ذلك لعاد على كونها شروطا

له بالنقض والابطال. وايضا فمما يدل على ان القران معجز انا نعلم باضطرار ان النبي تحدى
العرب به ونعلم باضطرار انه ما نقل الينا معارضة له فان كانت ولم تشتهر فذلك معجز لان مجاري
العادة ما جرت في المعارضات بمثل ذلك وان لم يكن له معارضة فاما ان يكون لعجزهم
عنها فيكون معجزا لانه ما جرت العادة بان اهل الصناعة يخرج فيهم من لا يتمكن احد ان ياتي بمثل
ما اتى به وان كان لا لعجزهم بل مع قدرتهم على الاتيان بمثله فذلك معجز لانهم ان كانت دواعيهم
متوفرة الى معارضته مع ذلك ولم يعارضوه فذلك مما لم تجر العادة بمثله ابدا ولا العقل
قاض به وان كان مع انتفاء الدواعي عن معارضته مع ما قد علم من مخالفته فذلك معجز لان
العادة ما جرت بمثل ذلك ولا يقضي به العقل ابدا وان كان لانه صرفهم عن المعارضة صارف
كما يقوله النظام وطبقته انه لاجل الصرفة فذلك معجز لانه ما جرت العادة ان يقع
مثل ذلك ابدا على كثرة المخالفة المؤدية الى المحاربة فصح بذلك ان القران معجز على كل حال
وبذلك يثبت الوجه الاول من الدلالة على ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة. الوجه الثاني
انه اخبر بالاخبار الكثيرة عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل التفصيل مع استمرار الصدق
فيها ولا يتم ذلك الا مع العلم بها وما هذه حاله فهو معجز دال على نبوة من جاء به. واما قلنا
بانه اخبر بالاخبار عن الغيوب على الوجه الذي ذكرناه مع استمرار الصدق فيها لان الاخبار
عن ذلك على ضربين منها ما تضمنه الكتاب ومنها ما تضمنته السنة. اما ما تضمنه الكتاب
فكثير. منها قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا
شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وهذا اخبار انهم لا يعارضون
ابدا وقد وقع مخبره على ما اخبر به. ومنها قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم

بإذنه وقد روي أنه كان وعدهم ذلك في الذين حاربوه يوم أحد ولولا أنه وقع كما قال ما أمرهم
على ذلك. ومنها قوله تعالى إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله
فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون وكان ذلك كما أخبر يوم بدر. ومنها قوله
تعالى في كفار قريش أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر أم يقولون نحن جميع منتصر
سيهزم الجمع ويولون الدبر وكان ذلك أيضا يوم بدر. ومنها قوله تعالى قل إن كانت
لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه
أبدا بما قدمت أيديهم وأخبر أنهم لا يتمنونه وكان كما أخبر. ومنها قوله تعالى الم غلبت
الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وكان كما أخبر. ومنها
قوله تعالى ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم
ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد إنهم لكاذبون لئن أخرجوا
لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون فإنه عنى بذلك
اليهود الذين كانوا بالحجاز وكان كما أخبر. ومنها قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا
الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وعنى به كفار قريش فكان كما أخبر. ومنها
قوله تعالى وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم
يعني عير أبي سفيان فكان كما أخبر. ومنها قوله تعالى إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس
يدخلون في دين الله أفواجا وكان كما أخبر في يوم فتح مكة. ومنها قوله تعالى قل للمخلفين
من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون وهما ولا المخلفون الذين
تخلفوا عن غزوة تبوك وقد دعوا إلى قتال من ذلك بعد النبي صلى الله عليه وكان كما أخبر. ومنها

قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون
هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون
فاظهره الله تعالى على جميع الاديان. ومنها قوله تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة
ليخرجن الاعز منها الاذل وعنى ذلك من اسرار المنافقين وكان كما اخبر فهذا قليل من كثير
في القران. واما ما تضمنته السنة فكثير ايضا. منها قوله صلى الله عليه وآله
للزبير انك تقاتل عليا وانت له ظالم ولهذا لما ذكره علي عليه السلم يوم الجمل انصرف
عن القتال وانشا يقول
ترك الامور التي تخشى عواقبها الله اعود في الدنيا وفي الدين
فاخترت عارا على نار مؤججة انا يقوم لها خلق من الطين. ومنها ما رواه
عياض بن حمار المجاشعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوما بمكة ان الله امرني
ان اتيهم فاتيت لهم الذي ابا عليه فقلت يا رب اني ان اتيهم به يثلغ راسي كما تثلغ الخبزة
فقال امضه امضه وانفق انفق عليك وقاتل بمن اطاعك من عصاك فاني ساجعل مع كل جيش
بعثته عشرة امثاله من الملائكة والقي في صدور عدوك الرعب واعطيك كتابا لا يمحوه
الماء تتلوه نائما ويقظانا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله اطردوني وقريشا فانهم
قد رموا وجهي وسلبوني اهلي وانا اناديهم فان غلبتهم يأتوا اما دعوتهم اليه طائعين
او كارهين وان تغلبوني فاعلموا اني لست على شيء ولا ادعوكم الى شيء وهذا يوافق ما في القران
من انه يظهر على جميع الاديان. ومنها قوله صلى الله عليه وآله لعمار بن ياسر
رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية واخر زادك من الدنيا صياح من لبن وكان كما اخبر

والقصة مشهورة. ومنها انه وعد اصحابه كنوز كسرى وقيصر فكان كما اخبر. ومنها
انه قال بشر قاتل ابن صفية بالنار يعني الزبير. ومنها انه قال لسلمان سيوضع على راسك
تاج كسرى فكان كذلك. ومنها انه صلى الله عليه واله قال لعائشة تنبح عليك
كلاب الحوأب فكان كما اخبر. ومنها انه قال لعلي عليه السلام يخضب هذه من هذه
فكان كما اخبر. ومنها انه قال لعلي عليه السلام تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
فكان كما اخبر. ومنها انه اخبر انه يقتل رجلا مخدجا يعني ذا الثدية الذي كان له
يد مثل حلمة الثدي وعليها شعر مثل شعر الهر فكان كما اخبر. ومنها انه لما قتل زيد
بن حارثة بموتة قال صلى الله عليه واله وهو بالمدينة قتل زيد واخذ الراية جعفر ثم قال
قتل جعفر وتوقف ثم قال واخذ الراية عبد الله بن رواحه وذلك ان عبد الله بن رواحه
لم يسارع الى اخذ الراية كما فعل جعفر ثم قال وقتل عبد الله بن رواحه ثم قام صلى الله عليه واله
الى بيت جعفر بن ابي طالب فاستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفر الى اهله وجاءت الاخبار
كما اخبر. ومنها ما روي انه قال للناس صلى الله عليه واله ان النجاشي قد
توفي في هذه الساعة فاخرجوا بنا الى المصلى حتى نصلي عليه فصلى عليه وما علم احد قبل بموت
النجاشي الا من المدينة من تجار سافروا من المدينة الى الشام. ومنها حديث المنافقين
الذين هموا بقتل رسول الله صلى الله عليه واله وهم اثنا عشر رجلا فاخبرهم بهم من اصحابه وقال
فلان وفلان ثم فلان واخبروا بما كانوا فعلوا واسروا كما اخبر صلى الله عليه واله. ومنها
انه لما ضلت ناقته في غزوة تبوك وقال المنافقون ما قالوا انه يخبر بخبر السماء ولا يدري اين ناقته
فقال والله ما ادري الا ما علمني الله وقد دلني عليها وهي في الوادي في شعب كذا احبسها
شجرة بزمامها فانطلقوا فاتوا بها. ومنها انه بعث خالد بن الوليد من تبوك في اربع مايه

وعشرين فارسا الى اكيدر بن عبد الملك بدومة الجندل من كندة فقال خالد بن الوليد يا رسول
الله كيف لي به في وسط بلاد كلب وانما انا في اناس يسير فقال عليه السلم ستجده يصيد
البقر فتاخذه فخرج خالد حتى اذا كان من حصنه بمنظر العين في ليلة مقمرة صايفة وهو
على السطح معه امراته صعد على ظهر الحصن من الحر فاقبلت البقر تحك بقرونها باب الحصن
فقال اكيدر والله ما رايت بقرا جاءتنا ليلا غير تلك الليلة لقد كنت اضمر لها الخيل
اذا اردت اخذها شهرا او اكثر ثم ركب بالرجال والالة فلما فصلوا من الحصن وخالد
ينظر اليهم لا تصهل منها فرس ولا تتحرك فساعة فصل اخذته الخيل فاستلبت اكيدر
ومنها عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان ذا الخويصرة التميمي اتى رسول الله صلى
الله عليه واله وهو يقسم غنايم حنين فقال يا رسول الله لم ارك عدلت فغضب
رسول الله صلى الله عليه واله وقال اذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون فقال
عمر الا اقوم اليه يا رسول الله فاضرب عنقه فقال دعه فانه سيكون لهذا اتبعه
يمرقون في الدين حتى لم يرقوا كما يمرق السهم من الرمية فينظر في النصل فلا يجد فيه
شيئا وينظر في القدح فلا يجد شيئا ثم ينظر في الفوق فلا يجد شيئا سبق الفرث والدم وهم
الخوارج الذين كانوا اخرجوا فكان كما اخبر. ومنها اخباره بما كان في ليلة الاسرى من
الارض الى السما وبما راى في طريقه مما لا يصح ان يكون الا عيانا وعن علم يقين. ومنها
اخباره بقتل الحسين بن علي عليه السلم ووصفه للموضع الذي يقتل فيه ومن يقتله. ومنها
انه لما فتح مكة هرب عكرمة بن ابي جهل فقال عليه السلم سيسلم عكرمة ويسلم فلا تذكروا اباه
لحضرته فكان على ما اخبر. ومنها لما نزل والنجم اذا هوى قال عتبة بن ابي لهب كفرت

من رب النجم. فقال عليه السلام سلط الله عليك كلبا من كلابه فخرج عتبة الى الشام
فلما كان في الطريق زأر الاسد فجعلت فرائصه ترتعد فحاطه اصحابه بانفسهم ومتاعهم
من كل جانب فجاء الاسد لا يلتفت الى شيء حتى ضغمه ضغمة كانت اياها فقال وهو باخر رمقه
الم اقل لكم ما اظلت السماء من ذي لهجة اصدق من محمد وهذا جار مجرى الخبر والا فهو
من جملة دعواته المستجابة التي لو ذكرناها لطال الشرح. ومنها ان شيبة بن عثمن ابن ابي
طلحة كان يطلب غرة منه صلى الله عليه واله ليقتله وكذلك النضر بن الحارث فاما فلما
خرجنا الى هوازن وانهزم المسلمون قال شيبة جئت من ورائه فرفعت السيف حتى كدت احطه
فغشي فؤادي فعلمت ان الرجل ممنوع ثم التفت الي وقال ادن يا شيبة وقاتل ووضع يده
في صدري فصار احب الناس الي وقاتلت ولو عرض لي ابي لقتلته في نصرته. وقال ابن الحرث
قصدته من ورائه فرايت عنده قوما بيض الوجوه فقالوا اليك اليك فرعب فؤادي وارتعدت
جوارحي فعلمت ان الرجل لعلى حق ودخل الاسلام في قلبي. فلما رجع من هوازن قال النبي له
الذي اراده الله بك خير مما اردته وحدثني بجميع ما كان في نفسي فعلمت انما اطلع على هذا
احد الا الله واسلمت. وقال النضر ثم لبعثته عليه السلام بعد رجوعه من الطائف
فقال يا نضر الذي اراده الله بك خير مما اردته يوم حنين مما حال الله بينك وبينه. ومنها
انه لمحاصر اهل الطائف قال له عيينة بن حصن ائذن لي حتى اتي اهل الحصن فاكلمهم
فاذن له فدخل عليهم فقال فداكم ابي وامي لقد سرني ما قد رايت والله ليس في العرب
احد غيركم ما لقي محمد مثلكم ولقد مل المقام فاثبتوا في حصنكم فانه حصين. فلما

رجع قال عليه السلم ما قلت ۔ قال قلت ادخلوا في الاسلام فوالله لا يبرح محمد عقر داركم حتى
تنزلوا فقال له عليه السلم كذبت قلت لهم كذا وكذا وعاتبه ابو بكر فقال استغفر الله واتوب
الى الله ولا اعود ابدا ۔ ومنها انه قال لعلي عليه السلم الا اخبرك باشقى الناس رجلين احيمر
ثمود ومن يضربك يا علي على هذه ووضع يده على قرنه فيبل منه هذه واخذ بلحيته فكان كما
اخبر ۔ ومنها اخباره لعمه للعباس بالمال الذي وضعه عند ام الفضل وبما قضاها
وهذه الاخبار واخباتها ان كانت متواترة اورثت العلم وان كانت احادا اجرت مجرى
الاخبار عن شجاعة حاتم فانه اوجب العلم وان كانت الاخبار به احادا لما كانت متواترة
على معنى واحد وهي انه اخبر عن الغيوب واستمر الصدق فيها على سبيل التفصيل ۔ وانما قلنا
بان ذلك لا يصح الا من عالم لان غير العالم لا يستمر صدقه فيما اخبر به من الاخبار الكثيرة التي
لا يعلمها وانما يتفق ذلك على سبيل الندور والاتفاق في الخبر والخبرين والاثنين والثلث لكن
فرق بين العالم بما يخبر به وبين غير العالم به وذلك مما يعلم بالضرورة بالخبرة والتجربة خلافه
وانما قلنا بان ذلك معجز لان فيه معنى المعجز فان الاخبار بذلك مع الصدق على الاستمرار ان
نقض للعادة فانه ما جرت العادة بان الانسان يخبر عن الغيب بالاخبار الكثيرة ويصدق
فيها بل هذا امر اختص الانبياء واوصياءها ولا يعلم ذلك الا على ايدي الانبياء عليهم السلم
بل يعلم خلاف ذلك وان الكذب يقع في خبر من يتصدى لها ولا شك انه متعلق بدعواه صلى الله
عليه واله فثبت انه معجز ۔ وايضا فانه لا يصح ذلك الا من عالم به ولا يعلم الغيب الا الله
فلا بد ان يكون من الله تعالى ولا يجعلها الله على يديه الا وهو نبي صادق فثبت اذا بذلك ان

ان يكون معجزة له. الوجه الثالث من الدلالة على ان المعجز ظهر على يديه هو ما ثبت من انه
صلى الله عليه وآله اتى بمعجزات كثيرة ناقضة للعادة لا يحتاج في بعضها بالعادة الى كثير
نظر واستدلال لظهورها وحصول نقلها. منها ما تواترت الخبرية ومنها ما هو من
طريق الآحاد الا انها لو كانت بجميعها آحادا لدلت على نبوته صلى الله عليه لتواترها على معنى
واحد ولانه من سمع الاخبار وبحث عن السير والآثار علم على الجملة ظهور معجزات كثيرة على
محمد صلى الله عليه وآله وقد عد العلماء معجزاته صلى الله عليه وآله الف معجزة وهي معروفة
عندهم مدونة. منها انه صلى الله عليه وآله اطعم العدد الكثير من الطعام اليسير في عدة
مواضع حتى شبعوا. احدها لما نزل قوله وانذر عشيرتك الاقربين قال علي [illegible] شاة
وجيئني بعس من لبن وادع لي بني ابيك بني هاشم ففعل ودعاهم فدخلوا وهم اربعون رجلا فاكلوا
حتى شبعوا وشربوا حتى ارتووا وما نرى في الطعام الا آثار اصابعهم ولبن العس على حاله حتى
قال ابو لهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم فامره ان يفعل بهم ذلك في اليوم الثاني
والثالث ودعاهم في قصة طويلة وكان ذلك من الظاهر الجلي لمن بحث عن الاخبار ثم
ومنها حديث جابر يوم الخندق وهو قوله رأيت رسول الله خميصا وهو يعمل في الخندق
فذبحت عناقا وطبخت المرأة صاعا من شعير وخبزته وجئت فقلت صنعت لك طعاما
فسر معي فقال عليه السلم فيسير معي اصحابي فاستحييت فقلت انت واصحابك فقال عليه السلم
قوموا الى دعوة جابر فجئت واخبرت المرأة وقلت هذا هو الفضيحة فقالت انت قلت واصحابك
فقلت لا والله لما قال انا واصحابي استحييت فقلت انت واصحابك فقالت هو اعلم بما قال
فلما جاء عليه السلم قال ما عندك قلت عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه. قال عليه السلم

خذ اللحم وغط السور وخذ الخبز من موضعه وغطه وادخل اصحابي عشرة عشرة قال جابر
فاكلوا واكلنا الخبز وبقيتنا بعد ما بقي • وثانيها يوم الحديبية لما نفدت الازواد شكوا
الى رسول الله صلى الله عليه واله فقال ائتوني بما بقي معكم من ازوادكم فجاوا به فوضع الدقيق
ناحية والسويق ناحية والتمر ناحية والخبز ناحية ودعا الله ففاضت الانطاع فاكلوا
وتزودوا حتى ملاوا كل جراب وثالثها مثل هذه الغزوة في قصة تبوك قال
لعمر نادي في الناس ياتوا ببقية ازوادهم ودعا حتى فاض • ومنها انه سقى الشراب
القليل الجم الغفير في عدة مواضع احدها خبر الميضاة في غزوة تبوك توضى بميضاة وبقي
يسير من الما فقال عليه السلام احفظ به فسيكون لهذا الما شان وتقدمه العسكر فلما
بلغهم عليه السلام ثار الناس في وجهه وقالوا العطش العطش فاستدعى بالميضاة ووضع
يده فيها ففار الما من بين اصابعه حتى شرب منه العسكر وارتووا منه جمالهم ودوابهم •
وثانيها في هذه الغزوة ايضا كان في طريقهم وشل من ماء يكفي الراكب والراكبين
فقال عليه السلام من سبق الى الما فلا ياخذ منه شيا فلما جاه اخذ بيده الما وتمضمض
به ثم مجه الى الما فكثر حتى شرب منه الجيش كله ثم قال من بقي منكم فسيسمع لهذا
الوادي شانا فكان ذلك الما يسقي حافتيه وفي هذه الغزوة ان الناس شكوا اليه قلة الما
فدعا عليه السلام فمطروا حتى ان الغدران امتلات • ومنها انه لما نزل الحديبية استقوا
ما البئر حتى اخذوا الطين والما فدفع عليه السلام سهما الى البرا بن عازب ليغرزه في البئر ويقول بسم الله
فنبع الما حتى قالوا لولا انا اخذنا بالبئر لغرق وحتى كانوا يغرفون الما من راس البئر • ومنها
ان قوما شكوا اليه قلة ما بئرهم في النسا فتفل فيها فانفجرت بالما الزلال العذب ولهذا

طلب اصحاب مسيلمة منه مثل ذلك فتفل في بئر فغار ماؤها ۞ ومنها انه في غزوة تبوك
كان معه تمر في مزود وكان ياكل معه جماعة من الصحابة وكان بلال يصيب منه حتى اكلوا منه
اياما فلما كان اخر يوم نفض منه سبع تمرات فدعا بغلام من تلك البلاد فدفعها اليه ۞ ومنها
قصة شاة ام معبد وانه مسح على ضرعها وقد جهدها الجوع فدرت وحلب وسقى اصحابه
وشرب وبقي لبن تلك العناق والقصة طويلة ۞ ومنها انه كلمه الذراع المسموم وقال
لا تاكل مني فاني مسموم ومنها تسبيح الحصا في كفه ۞ ومنها كلام الضب له ۞
ومنها ان النعمن العصري الانصاري ضرب ضربة فسقطت عينه فاخذها بيده وجاء بها
الله عليه السلم فردها الى مكانها فكانت اقوى عينيه وكانت الاخرى تعتل وهذه لا تعتل
ابدا ۞ ومنها ان عليا عليه السلم رمدت عينه فتفل فيها فلم يرمد بعدها ابدا ۞
ودعا له الله ان يصرف عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتاء واحدا ۞ ومنها
مجي الشجرة اليه حين دعاها تخد الارض تخدو فيها ثم عادت فاستوت قائمة على اصولها في
موضعها ۞ ومنها انه جلس لقضاء الحاجة فقال للنخلتين متباعدتين انضما فانضما ۞
ومنها ان طفيل بن عمرو لما اسلم قال اذهب الى قومي فادعوهم فاجعل لي علامة فجعل
في جبينه نورا فقال اخاف هذه مثلة فجعله في علاقة سوطه فصار الى قومه فقالوا ان
الحمل الملتهب فدعاهم فاسلموا مقدار ثمانين نفسا وكان يسمى ذا النور ۞ ومنها
انه جاءه وفد عبد القيس قال لهم ان شئتم وصفتم بلادكم وان شئتم وصفت لكم فقالوا صفها
لنا بلادنا امامنا فوصفها لهم فقالوا لانت اعلم ببلادنا منا ثم اخذ بادرشاه
لهم فاستقر ما احدثه يده وكلما وضعت فيه تلك العلامة وكذلك كلما انا سل منها

الى اليوم وهذا مشهور في البحرين • ومنها حنين الجذع اليه لما عدل الى المنبر
وكان قبل يخطب الى جنبه فلما التزمه سكن وكان يظهر لاصحابه للصلوة • ومنها انشقاق
القمر في اول البعثة حين طلبه قومه منه واشار اليه فانشق نصفين قال ابن مسعود
رايت حرى بين فلقتي القمر فقالوا سحر مستمر • فقال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر
وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر • بل قالوا استمر سحره من السما الى الارض
ومنها ختم النبوة على ظهره بين كتفيه مثل بيضة مكتوب عليه لا اله الا الله وحده
لا شريك له توجه حيث شئت فانت منصور • ومنها معجزة البعير وانه استغاث
له من اهله حين ارادوا ذبحه وهو بوه لرسول الله صلى الله عليه واله فاطلقه
ومنها معجزة الحمار الذي اخذه من خيبر وقوله صلى الله عليه ما اسمك قال الحمار اسمي
عفير بن يزيد بن شهاب بن حنيفة قال ولم ركبت قال اليهودي كنت اعثر به عمدا وكان يجيع
بطني ويضرب ظهري فقال له صلى الله عليه هل لك من ازواج قال لا قال ولم قال لاني وحيد
ابي عن جدي عن ابائه انه ركب نسلنا ستون نبيا وان اخر نسلنا يركبه نبي يقال له محمد
ولم يبق من نسل جدي غيري ولم يبق من الانبيا غيرك قال له فقد سميتك يعفورا يا يعفور
قال ابيك وغير ذلك من المعجزات الباهرة التي لا يمكن احصاها وهاهنا مع انها
مشتهرة مشهورة ثبت بذلك ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة • واما قلنا بان
كل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو نبي صادق لانه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا
وحيه لان الخبر اما ان يكون مخبره على ما اخبر فهو الصدق واما ان لا يكون كذلك فهو
الكذب ولا يجوز ان يظهر المعجز على الكذابين لانه يكون جاريا مجرى التصديق بالقول فان

الوزير إذا ادّعى بحضرة الملك أنّه ولّاه أمر الرعية وأطلق يده فيهم فلا فرق بين أن يقول
الدليل على صدقي أنّ الملك يقول صدقت فيقول الملك ذلك • وبين أن يقول الدليل على صدقي
أنّه الآن يضع خاتمه في يدي ويلبسني تاجه على رأسي فيفعل الملك ذلك في أنّه يكون مصدّقًا له في
الحالين جميعًا وربّما كان التصديق بالفعل أعظم وأجلّ فإنّه قد يصدّق من لم يبلغ عظيم المنزلة بالقول
ولا يبلغ بالفعل نحو إظهار المعجز ووضع التاج على الرأس إلا من هو رفيع القدر وقد ثبت
أن تصديق الكاذب قبيح بالقول وكذلك بالفعل • فإن قيل إنما كان قبيحًا بالقول لأنه كذب
والكذب قبيح والتصديق بالفعل ليس بكذب لأنه ليس بكلام فضلًا عن أن يكون كذبًا • قلنا
إنه وإن لم يكن كذبًا فإنه يوهم الكذب لأنه يكشف عن أنه صادق ويجري مجرى قوله هو
صادق وإيهام القبيح والدعاء إليه قبيح • وأيضًا فإنه لا يشكّ أحد أن عبده يعلم أنه
صادق لأنه متى بان الدليل على نبوّة نبيّ أنّ الله تعالى أحيى هذا الميت ثم أحياه ويرد هذه
العصا حيّة ثم ردّها وغير ذلك فإنه لا يجوز أن يفعله تعالى لغير غرض فإنه قبيح وهو تعالى لا يفعل
القبيح • ولا يجوز أن يكون فعله على وجه التكذيب لأنّ كلّ عاقل لا يعقل منه التكذيب
بل يعقله وينفي أنه إنما فعله على قصد التصديق له • وأيضًا مما يدلّ على نبوّته صلى الله
عليه وآله بما ورد في الكتب الأولى المنزلة من الله تعالى فإنها تشهد له بالرسالة كما قال
تعالى في آيات كثيرة مصدّقًا لما بين يديه أي أنّه على مصداق ما شهدت به الكتب الأولى
وحكى أنّ عيسى عليه السلام قال ومبشّرًا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد • وقال في اليهود الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقد شهد له من أهل التوراة والإنجيل من أسلم

منهم واقر وانه مذكور عندهم معهود عليهم فيه كما ذكره الله تعالى في القرآن
ونحن نذكر بعضا منها في الكتب الاولى ليتضح ان نبوته عليه السلم ظاهرة جلية
منها في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس عن موسى عليه السلم ان الرب قال
لموسى انه مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها
عن ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه . وهذا ابدا على ان النبي الذي يقيمه ليس من بني
اسرائيل بل من اخوتهم اولاد اسماعيل ولم يخرج نبي منهم سوى محمد صلى الله عليه واله
وقد كان خروجه بين بني اسرائيل في المدينة لانهم مطيفون بها النضير وقريظة وبني قينقاع
والشام . ومن ذلك ان في التوراة ان يعقوب قال لا يزول الملك من يهودا والوحي من
بين رجليه حتى ياتي الذي له الملك واياه ينتظر الامم محمرة عيناه كشارب الخمر تبيض اسنانه
كشارب اللبن . وهذا ابدا على ان ذلك هو محمد صلى الله عليه واله [illegible]
حمرة عينيه والصفات وجدها كاملة فيه ولا يجوز ان يكون من ملة اليهود وهو
المسيح لانه لا يبطل امر يهودا وما زال امر اليهود الا برسول الله صلى الله عليه واله
وفي بعض كتبهم عن الله تعالى انه قال اني مؤيد نبي قيدار بالملائكة يحوزون البلد بالخيل
والنصر والسلاح فيدوسونكم الذين ويهشمون اثقالكم بالحمية والغضب وينزعونكم لباس
عزكم ويسلبونكم الله مجدكم وجميع رضاي يفعلون بكم وبنو قيدار هم العرب فلو كانت
على خطا فيما تعلق باليهود لما ذكر الله مدحهم بذلك ولا رضيه . ومنها في الفصل
الاول من كتاب صفنيا ايها الناس رجوا اليوم الذي اقوم فيه للشهادة فقد حان
ان اظهر حكمي بحشر الامم وجميع الملوك لاصب عليهم سخطي والم غضبي فتنحرق الارض

احر افا تسخطي وتكري هناك اجدد للامم اللغة المختارة ليقولوا باسم الرب جميعا
ولتعبدوه في ربقة واحدة معا وليأتوني بالذبائح من معابر انهار كوش وقد فعل
الله تعالى ذلك لمحمد صلى الله عليه واله فانه جدد به للامم التعبد باللغة العربية وهي
المختارة حتى صاروا يتخاطبون بها في تلاوة القران والاذان والاقامة والخطبة والتشهد
وسائر اذكار الصلوة والتسبيح وصار كثير من الاقاليم ما نطقهم الا باللغة العربية
وذلك لمحمد صلى الله عليه خرجت امته وظهرت على جميع الاديان وملكت البلاد
والعباد شرقا وغربا واختلطوا بهم حتى لا ينطقون في كثير من بلدانهم الا بالعربية. ومنها في الفصل
السادس عشر من اشعيا لتفرح ارض البادية العطشا ولتبتهج البراري والفلوات ولتسر
وتزهو امثل الوعل فانها ستعطى باحمد محاسن لبنان وكمثل حسن الدساكر والرياض
وستر وجلال الله وبها الاسما وهذا تصريح باسم احمد صلوات الله عليه وقد اعطيت
ارض العرب في البوادي والبراري به الرياض وانواع الفاكهة في بوادي مكة وعرا الى دجله
من البصره وكانت من القفار والمهامه وكثير سكنها. وذكر الشيخ ابو الحسن البصري ايده انه رأى
هذا الكلام في نقول النصارى ولم يذكر فيه احمد قال وعلمت ان في هذا الكلام كلاما
قد اسقطه بعضهم ولعل القصه محرفه. ومنها في الفصل العشرين من كتاب اشعيا
ان الضعفا والمساكين سيلتمسون ماء ولا ماء لهم قد جفت السنتهم من الظما وانا الرب
اجيب يومئذ دعوتهم ولن اهملهم بل اجري في الجبال الانهار واجري بين القفار العيون
واحدث في البر اجاما واجري في الارض العطشا ماء معينا وانبت في القفار البلاقع
الصنوبر والاس والزيتون واغرس في الفلا الصفصف السرو والبهشية ليروها جميعا
ثم يتدبروا ويعلموا ان يد الله صنعت ذلك وقدوس اسرائيل ابدعه وهذه صفات

العرب لانهم كانوا في المعاطش تفجرت لهم المصانع في القفار وبين الجبال وجرت
الانهار تجري في البصرة وذلك لظهور دولة محمد صلى الله عليه واله . ومنها
ما اكده في الفصل الحادي والعشرين من كتاب اشعيا انه قال امر احمد الله وتسرون
ذلك ويعرفونه لكنتسحي ولحمد في حبوا بان الشر من باب اوى حتى النعام لاني اجريت
الما في البدو واجريت الانهار في بلد اشيمون لنشرب منه المصطفاه فليتشرحوا منه
الامة التي اصطفيتها وبلد اشيمون هي القفار والامة المصطفاة التي صارت لها بلاد البدو
كما انهم امة محمد صلى الله عليه واله وليس لهم ان يصرفوه الى ما سطره اليهود من
المسيح لان ما في كتاب اشعيا انه من بلاد البدو وجبال فاران كما اعلمنا بدرك والمسيح
انما نشط من بلاد الروم . ولانه قد بين ذلك في كتاب حزقيال قال ان الذي
يظهر من البادية يكون فيه حتف اليهود وهو لك امة مغروسة على الما ملك فهي
كالكرمة التي اخرجت ثمارها واغصانها عن مياه كثيرة وتفرقت منها اغصان كالعصي
قوية مشرفة على اغصان الاكابر والسادات وتسبقت وان تفيقت اغصانهن وانعالهن
على غيرهن وحسنت اوراقهن بارتفاعهن والتفاف شعبهن فلم تلبث تلك الكرمة ان
قلعت بالسخطة وضربت بها على الارض واحرقت السمائم ثمارها وتفرق قواها ويبس
عصا عزها واتت عليها النار فاكلتها فعند ذلك غرست في البدو وفي
الارض المهملة المعطلة العطشانة وخرج من اغصانه الفاضلة وفي نقل النصارى
وخرج من اغصانه الفاضلة لمختاره ونقل من الشريان من اغصانه المنتجبة نار واكلت
ثمار تلك حتى لم يبق منها غصن قوية ولا قضيب ينهض بامر السلطان وليس تشكون
ان هذا الكلام ورد في ذم اليهود وسخط الله عليهم وذلك دليل على انه يعني

لعله عصا عزها

بعضه دون بعضها العرس الذي غرس في ارض البادية وذلك قوله من اغصانه المنتخبة على انه
شيء من قبل الله تعالى وهذا انما يحق بالنبي عليه السلم لان اليهود زالت دولتهم ولم يبق منها
شيء بارض الحجاز وغيرها من البرية فزال ذلك بالمسيح الى زمن العرس الذي
غرس بالبادية فالعرس هو النبي صلى الله عليه واله واتباعه والغصن المنتخب هو علي بن ابي
طالب عليه السلم والذين كانوا معه حين فتح خيبر. ومنها قول هذا في الفصل
العشرين من اشعيا وهو مذكور في الثالث وخمسين ومائة من مزامير داود رواه
الشيخ ابو الحسن قال زاده وذكر بن ربن الطبري رحمه الله انه في الثاني وخمسين هكذا
لتبتهج البوادي وقراها ولتصير ارض قيدار مروجا ولتسبح سكان الكهوف وليهتفوا
من قلال الجبال بحمد الرب وليذيعوا تسابيحه فان الرب ياتي كالجبار وكالرجل المجرب
المسلط للذكر فهو يزجر ويحرج ويقتل اعداءه. وقيدار هو ابو العرب وابن اسماعيل
وارضه مكة وقد صارت مروجا وقد اخبر انه نبي بما هو من قبل الله سبحانه كما به
الانتقام من الاعدا وذلك يدل على مثل ما دل عليه ما قبله وان هذا الذي يتم بخروج
بامر الله من نبي قيدار وليس الا محمد صلى الله عليه. ومنها في الفصل التاسع من السفر
الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت على سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر
اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك
واخضعي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسمينه اسماعيل
من اجل ان الله سمع دعاءك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد
الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يسكن على جميع تخوم اخوته هذا نقل من ربن الطبري
الطبري وهذه البشارة ليس يجوز ان تبشر بالملك من قبل الله الا وهو حق وصواب

ومعلوم ان اسماعيل واولاده ما كانوا منتشرين الا في القليل من الارض وما تسلطت
بل الجميع بالخضوع الا لامة محمد صلى الله عليه وآله فملكوا البلاد العراق والشام
والغرب والشرق • وفي بعض كتبهم جاء الله من طور سينا والقدوس من جبال فاران
لقد انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور
يحوط بلده بعزه تسير المنايا امامه وتصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض
وتأمل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية
وتزعزعت ستور ارض مدين ولقد حاز المساعي القديمة وغضب الرب على الانهار وحرك
في الانهار واحتدام صوتك في البحار ركبت الخيول وعلوت مراكب الانقاذ والغوث
وستنزع في قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وتحرث الارض
بالانهار ولقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونعرت المهاوي نعيرا
ورعبا ورفعت ايديها وجلا وخوفا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر
في بريق سهامك ولمعان نيازكك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت
لخلاص امتك وانقاذ تراث آبائك هذا نقل من ربن الطبري رحمه الله • فاما
البشارات فذكر الشيخ ابو الحسن رحمه الله انه رأى في نقولهم والظهر من جبال فاران
لقد تقطعت السماء من بهاء المحمود وترتوي السهام بامرك المحمود لانك ظهرت لخلاص
امتك وانقاذ مسيحك • قال الشيخ رحمه الله ونقل لي من السرياني بدلا من قوله وتأمل
الامم وبحث عنها كذب الامم وبدلا من قوله ونعرت المهاوي رفعت الهاوية صوتها
واحذر بسط يديها اي ارتفع من كان مخفض القدر وفي عكس قوله تضعضعت الجبال القديمة
اي انخفض الملوك ومن كان رفيع القدر ونقل وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما

للمشبهين في برتو شهاملك ويلعان بيا زرك اي انه قد بلغ من كثرة عساكره وكثرة سلاحهم
ما قد يزيد شعاعه على شعاع الشمس والقمر فقد غشيهما فاحتاجا اليه وذلك على
سبيل المبالغة وخيال فاران هو الحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في برية
فاران ومعلوم انه انما سكن مكة صلوات الله عليه. وفيه دلالة ان محمدا الخارج
من جبال فاران هو رسول الله صلى الله عليه دون المسيح الذي وطئته اليهود من بلاد العجم
فاما قول بعضهم المحمود فهو يعني محمد لان محمود ومحمد هما اللذان وقع لهما الحمد وهو في
السريانية مشيحا اي محمود ومحمد ولهذا اذا اراد السرياني ان يحمد الله شوبحا
لالاها فقوله شبوحا هو الحمد ولم يأت من جبال فاران من صفته هكذا الا محمد وما
ذكره في البحار وانقيادها له يدل انه رسول الله صلى الله عليه وآله لان امته ركبت البحار
بالجيوش واطاعت في ذلك وانقادت لها. واما قوله وانقادت مشيحا فان النبي صلى
الله عليه يعني انه المسيح عيسى عليه السلم من افتراء اليهود عليه وكذب النصارى له
وفي نقل اليهود جاء الرب من طور سينا والقدوس من جبال فاران بشيرا وهذا
يدل ان المراد به الوحي والشرع دائما وانه ليس الغرض به المسيح الدجال لانه لا يكون
الا قليلا وهذه البشارات في الكتب المتقدمة تدل على ان محمدا صلى الله عليه وآله
نبي صادق وان ما جاء به حق وصواب وذكر مشايخنا ان هذا الفصل كثير جدا او نعرفه
من يعرف اللغة السريانية وقد تم ما ذكرناه الموضع الثاني وهو في الدلالة على نبوته
صلى الله عليه وآله. واما الموضع الثالث وهو في شرح المخالفين والجواب عنها
فاعلم ان شرح المخالفين والرد عليهم يختلف بحسب اختلاف مذاهبهم ومطاعنهم
في النبوات اما فيما يخصها اما من لا مذهب له الا تبع الصانع الحكيم من الدهرية

واصناف الثنويه والطبايعيه وقدماء الفلاسفه فان الشبه التي نوردها دونها انما يتعلق باثبات الصانع وباثبات الالاه عز وجل والرد عليها ولا فيما نورده دونه قد تقدم بيانه. واتضح برهانه فلا معنى لاعادته هاهنا. واما من اثبت الصانع والالاهيه والربوبيه وجملته من اهل الكتب الماضيه واليهود والنصارى وعبدتهم من البراهمه وسوايهم من اعدا انبيا الله من الباطنيه الملاحده فان شبههم في ذلك مختلفه منهم من يطعن عليه صلوات الله عليه من قبل المعجز. ومنهم من يطعن عليه من قبل الشريعه. اما من يطعن عليه من قبل المعجزه. اما الباطنيه فلهم في ذلك شبه مزخرفه كثيره منها شبهه قالوا ان هذا القران خبر عن نفسه مامور لم يجدها وانه على صفه لم يجده عليها. وذلك انه قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قالوا ووجدنا اهله قد اجمعوا على قراه زيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وغيرهم من القرا في الصحابه ووجدنا قراتهم في القران مختلفه في الالفاظ وفي المعاني وفي التقديم والتاخير والزياده والنقصان والتخفيف والتثقيل والتحريك والتسكين. قالوا لعنهم الله اوحسبوا ان قراه من قرا كالصوف المنفوش لا تخالف قراه من قرا كالعهن المنفوش. وكذلك قراه من قرا وامضوا الى ذكر الله لا تخالف قراه من قرا واسعوا الى ذكر الله. وكذلك في التقديم والتاخير تخالف قراه من قرا وضربت عليهم الذله والمسكنه فانها تخالف قراه من قرا وضربت عليهم المسكنه والذله قالوا وكذلك الزياده والنقصان نحو من قراه والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى والذكر والانثى فانها تخالف قراه من قرا وما خلق الذكر والانثى

وكذلك قوله والسارق والسارقة فخالف قراءة من قرا والسارقون والسارقات

وكذلك القراءة بما يخالف المعنى فيه نحو قوله هل يستطيع ربك بالياء من يستطيع

وفتح الباء من ربك فانه خالف في المعنى القراءة بالتاء من تستطيع وضم الباء من ربك

وكذلك لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السماوات والارض مضموم التاء من علمت

ومفتوحها والمعنى مختلف. وايضا فقلتم ان فيه المحكم والمتشابه وهذا اختلاف

وايضا فالتعارض فيه كثير في اخباره واوامره ونواهيه وغير ذلك من ضروبه

وهذا غاية الاختلاف وكيف يصح قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا

كثيرا. ومنها **شبهة** قالوا ان هذا القران يشهد لنفسه بما لم يوجد

فيه من ملاحة بالبيان والبلاغة وحسن التفصيل والبعد عن العي والفساد قال

تلك آيات الكتاب المبين وقال تبيانا لكل شيء. واذا تتلى عليهم آياتنا بينات. وقال

ولا ياتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا. وقال احكمت آياته ثم فصلت. وقال

وفصلناه تفصيلا وجدناه على غير ما وصف. فان كثيرا منه لا يعرف معناه

مثل ما في اوايل السور الم وحم وغيره وبعضه يعلو على الفصيح العالم معرفة

معناه ولهذا اختلف فيه الفصحا العلما وقالوا من اجله باقوال متضادة نحو الموحد

والمثنى والمعتزلي والمرجي وغيرهم وكلهم يحتج بآية. ويأتي الكلام على قوله يلعن بالله بها

وحمله لفظها فيما وضع ادلال الا نسبه واحتمال الفاظه للضلال فكيف يوصف

بانه هدى وبيان. ومنها **شبهة** وهو قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس

والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

وقد تحدى في آية بعشر سور وفي آية بسورة فلا يخلوا ان يكون تحدى بمثل

حروفه وكلماته مفردًا وكل عاقل يعلم انه كما امكننا ان نقرأ الحمد لله

الى اخر ما يمكننا فلذلك ان نأتي بحروفها وبا الكلمات مفردة

مثل الحمد وحده الله وحده رب وحده وكذلك سائرها واما كنا نقدر ان نقول

محمد رسول الله ونقول حسبنا الله. واما ان يكون تحدى بمثل تأليفه وتركيبه

وكل عاقل يعلم انه داخل تحت المقدور للعرب لان كون الكلمة بحيث الكلمة مقدور

للقادر لان من قدر ان يقول الحمد وحده قدر ان يجعل على اثره لله ثم كذلك الى

اخر السورة الا ترى انه قدر على ذلك بعدما سمعه وسماعه لا يوجب القدرة

على تأليفه بل على دخوله تحت القدرة. قالوا وهل تأليف الكلام الا كتأليف

الكتابة وقد صحت القدرة على تأليف الحروف فصحت بالكتابة فصحت بالكلام لانه ليس

بأزيد ان يجعل حرفًا بحيث حرف. وربما قالوا ولم نرى تأليف الاجسام ولا

تصوير اهل الاجرام الا وقد الفنا مثله وكيف تأليف الكلام الا ترى انه قد صور

بصورة الادمي وصورة سائر الحيوان وكذلك صورة الاشجار وكيف خرج تأليف

القران عن سائر التأليف مع ان الاول يحكم على الصانع الحكيم والقدرة على مثله لم

يبطل عندكم كونه حجة

والجواب وبالله التوفيق ان هذه الشبه يكفي فيها

جواب واحد ولهذا جمعناها وهو ان نقول انما امكن هؤلاء المجون الطعن

بهذا التركيب من الكلام لانهم جهلوا فنون الفصاحة وقوانين البراعة في الكلام

والملاحة ودواعي ذلك فيهم شدة العداوة لمن ظهر عليه القران وهو محمد عليه السلم

وكثرة الحسد له ولامته وقلة الاغتنام بالآلات التي تعرف بها قدر القرآن
وجلالة حاله من اللغة والنحو والاخبار والقصص والآثار واخبار النبي عليه السلم
واخواله واحوال ا[illegible] لقوم الذين بعث اليهم وفيهم وما قالوه في القرآن ووافق
ذلك من هوى الباطنية الملحدة اخزاهم الله تعالى فلو ما شاكه في التوحيد ما يليه
الى الالحاد مغرمة بالطعن على ما اسخفته من خذلان الله تعالى لها واعراضه عنها
ولعنه لها وذلك لانه ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. واذا اجتمع رين الذنوب
والخذلان مع الجهل والطغيان صار وابلا محالة من العميان ومن جهل شيئا عاداه ومن
عمي عن شيء استثقله. الا ترى ان العروض حبون عند من لم يعرفه. والكلام ثقيل عند من لم يفهمه
والجهالة عدوة الحكمة والآفة الامر في العز ان ظاهر عن جهتي. ومشهور عن عتبى انه
طعن على محمد صلى الله عليه واله من قوم اجم ما كانوا لعددا. وابرع ما كانوا بلاغة
وفضلا. واشد ما كانت امتلاء من عزة كلامهم وزهرة بيانهم ونفاذ فكرهم ودواهيهم
وكثرة تفاخرهم بالفصاحة في الكلام والبلاغة في النثر والنظم. والخطب والرسائل
وشدة الحمية وكثرة الغضب والكبر والعزة بالعزيزة وقلة التواضع للمناوي
والمفاخر. وانه صلى الله عليه لتحديه عليهم. وادعا لاجله المرتبة على حلبتهم واهل
النزاعة منهم. وتحداهم وقرع. وتوعدهم وقرع. وسمعوا آيات القرآن في المحافل
والاسواق والطرقات والحضر والبادية. واقام يقرعهم به بضعة وعشرين سنة وسمعوا
قوله ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى. وقوله
لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله. وقوله ولقد

صرّفنا في هذا القران من كل مثل • وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
وقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه مما عابوه بما ذكرته الملحده • ولا
طعنوا عليه بما طعنت به الباطنية الجاحده • لا بالتناقض ولا الاختلاف ولا بالزياده
ولا النقصان ولا بانه متغير عن الفصاحه والبيان • ولا بانه لا يفهمه الحيران
ولا بانه تارة يقراونه بحرف وحينا بحرف اخر • ولا قالوا قد وجدنا فيه اختلافا كثيرا
ولا بانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا • بل اعترفوا
معارضة لقوله • ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا • بل اعترفوا
بفصاحته • واقروا ببراعته • وقال فصحاوهم في القران والله ما هو سحر ولا كهانة
واشاروا ان يدعوه والعرب فان ملكهم فلهم ملكه • وان اطاعوه لم يكونوا لا اتباع
عليه • ولما استعظموا القران قالوا لولا انزل هذا القران على رجل من القريتين
عظيم ولم يقولوا كما قالت الملحده بانه سخيف متناقض • وغير فصيح ولا بين وبزل
القران فيهم افرادا وجماعة بالذم لهم والتهجين • نحو قوله لابي لهب تبت يدا ابي لهب
وقوله لامية بن خلف ويل لكل همزة لمزة • ولابي جهل ارايت الذي ينهى عبدا اذا
صلى • والنضر بن الحرث ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا
والاخنس بن شريق ولا تطع كل حلاف مهين • وتوعد ابا جهل ان شجرة الزقوم طعام
الاثيم • وفي الوليد بن المغيره ويل لكل همزة لمزة • وكل ذلك يزعجهم على الطعن على
القران كما ازعجهم على المحاربه له بالسيف والسنان • فكيف سكتوا عن الطعن عليه
بما طعن عليه به الملحد مع طول المده وكثرة المقاوله والمراوضه والمراسله •
والمحاربه والموادعه ولم يقولوا انه نقدر على حروفه ومثله بانه مفرده ومركبة

دون الدرايه منهم

ولماذا لم يقولوا لو نحن نقدر على تأليف مثله . مع شدة حاجتهم الى ادحاض حجته
وابطال دولته . ولماذا لم يعارضوا اخف سورة او ياتوا بمثل اخف آية من
كلامهم الفصيح وهم اعدا الخلق لمن جابه واشد العالمين تحاملا على من انزل عليه
وفزعوا الى السيوف والرماح . وعجلوا الى السهام والحراب وفزعوا عن القول
الى الفعل وعن الكلام الى الحرب وتركوا مدافعة الدعوى الا باتلاف النفوس وانهاب
الحرايم واهلاك العشاير . وذلك يدل ان القوم لم ياتوا بهذا الا في اختيار المدافعة بالاخف
والاهون والموجود الاسهل . وان امر الاسهل منه تلف النفوس والاموال والغلبة على
الحرمه والحدان وذهاب العز والعديد وهو معارضة القران والطعن عليه بما ذكرته
الملاحدة اهل الحدثان لامر لا يخفى حاله الا على عمي . ولا يذهب عن العقل صعوبته
الا على جاهل غبي ولا تشتبه عظمته وفخامته الا على مغمور الحس ركيك العقل
ظاهر البلادة . واهل العقيدة . ولقد اجاب الشيخ ابو الهذيل بعض من ساله عن مثل ذلك
في القران وان فيه ما يوهمه انه متناقض وفيه ما يوهمه انه غير فصيح وفيه ما يوهمه
انه لا يفهم معناه . فقال الشيخ وما عرفت ان العرب كانوا اعرف بما يتناقض من
الكلام منها ولا الجهال الطاعنين فيه قال نعم . قال وقد علمت انهم كانوا احرص
الناس على اظهار التناقض لو ظفروا به قال نعم . قال فلو كان فيه تناقض لاظهروه
ولاحتجوا به عليه او ما اشبه هذا الكلام . فهذا جواب شاف كاف
ثم ان اهل التوحيد تتبعوا جميع ما لحظه بال الطاعن عليه من الآيات على التفصيل
وفصلوا الكلام في معانيها وانها غير متناقضة بما لا يتسع له هذا المكان

فاما ما ذكروه في القراآت وان ذلك دليل الاختلاف. فذلك لا يصح لان القراآت
نزلت من الله تعالى كذلك. وقال النبي صلى الله عليه واله نزل القران على سبعة
احرف كلها شاف كاف. وهذا الخبر مستفيض لا يدفعه صاحب خبر ولا حامل
اثر وجميع تلك القراآت هي لغة العرب التي لم ينكرها فصحاؤهم ولا عابها
خطباؤهم ولا اشرافهم وليس الغرض ان الكلمة الواحدة فيها سبع قراآت فهذا
لم يقع ولا يصح وانما الغرض ان جملة القران على سبعة احرف في الكلمة الواحدة
قراءتان او ثلث ونسبتها الى القراء السبعة. لانهم سمعوها عن اصحاب رسول الله
صلى الله عليه واله الذين كانوا اقرأهم للقران وحفظوه. والصحابة قرأه عليهم النبي
صلى الله عليه واله بهذه القراآت ولعل الجاهل ظن انها منسوبة الى القراء
ولاكن انما اختار بعضهم ان يقرا بقراءة ابن مسعود التي حفظها من رسول الله صلى الله عليه
واله. وبعضهم اختار ان يقرا بقراءة ابي وبعضهم بقراءة زيد وغير ذلك فنسبوها
اليهم لذلك. والله تعالى انما انزل القران كذلك لان يوسع ولا يضيق ولان بعضهم
يسهل عليه حفظ لغته التي قد اعتادها وانس بها والضرب الذي يعتاده دون
غيره. الا ترى ان من الناس من يحفظ الشعر دون غيره. ومنهم من يحفظ النثر دون الشعر
ويختلف الاحوال بحسب ذلك. فاقر صلى الله عليه واله بامر الله تعالى كل قوم ما
كان اعلق بالسنتهم وادخل في قلوبهم. ولا يختلفون الا في اليسير من القران الذي
في ضمن الجمع العظيم الذي يجمعون عليه وجعلهم عليه السلام يعلمون الناس وقراءة
عليها لا الجماعة وعلى غيرهم. وصار كثير النقلة منهم والاشتباه عليهم والقران

من اعسر للحفظ. واشق ما يضبط لما به من التشابه ولانه تعالى جعله حجه
ومعجزه باهره على خلاف ما يعتاد من فصيح الكلام ونظمه. فيعسر لذلك حفظ ما
لا يعتاد. ولولا توفيق الله تعالى ووفاوه بما ضمنه من حفظه الى اخر الدهر بقوله
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون. وكانوا احوط لما تعودوا حفظه من
كلامهم. ويعسر عليهم كلام ربهم الذي زاد ان جعله ابه لهم ولهذا
قراه عليهم صلى الله عليه واله ثلاثه وعشرين سنه. فما مات واحد لحفظه
كله جمعا الا سته او سبعه منهم ابي بن كعب. وعبد الله بن مسعود. وزيد
بن ثابت. وسائرهم من العرب يعلمونه ويحفظونه حفظ المعرفه لا حفظ السرد
لاكن يلتمسون نيته اذا قرى ومن غيره. ولا يلتبس عليهم شي من امره. ويرجعون
الى الحفاظ في سرده. وفيهم من حفظ اكثره وفيهم من حفظ نصفه. ومنهم
اقل ومنهم اكثر. ولولا انهم استعانوا عليه بالعمل لقل حفظهم له. وقد قال
تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا. ولولا ان الله تعالى رتله ترتيلا وحفظه محمد قليلا
قليلا كما قال وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت
به فوادك ورتلناه ترتيلا. لان ذلك اضبط له واعونه واوفق لهم. وليس لقائل ان يقول
فاذا كان لم يحفظ الا سته او سبعه فكيف يكون نقله متواترا. لانا نقول ذلك
فيمن حفظه كله لمعرفته وسرده. والا فالجم الغفير الذين ملاوا ما بين نجد عمان الى اقصى
اليمن الى الحيره الى اقصى ديار العرب كانوا يحفظونه حفظ التحريه لا حفظ السرد ويحتشدون
بينه اذا لحن ومن غيره لفصاحته والمعرفه به. وصار للناس في ملك القران صلاح

وسهوله وخفة لتكون الانسان اذا ذهب عنه بعض الحروف كفاه من ملاحظ
من الحرف الاخر. والقراات كلها صواب وان اختلفت المعاني شتى كان في الاوامر
او الحكايات فانه تعالى امر بكل ما وصفت به القراات ومخبر بما دلت عليه تلك القراات
كقوله لقد علمت ما انزل هاولا بالضم والفتح فانه مرة خبر عن فرعون ومرة خبر عن
موسى وكله ثابت فان موسى كان قد اخبر بذلك كله مرة عن علمه ومرة عن معانده
عدوه وهكذا قوله ربنا باعد بين اسفارنا وبعد فان القوم كانوا سالوا
ذلك ولما فعل تعالى ذلك اخبروا انه باعد بين اسفارهم فكله صحيح فلا مطعن
للملحد في ذلك ولا مدخل ولا تناقض ولا تباين. واما طعنهم باختلافه
في ان بعضه محكم وبعضه متشابه فلا يصح لان كلا امنا معهم اولا انه عدل حكيم
لا يفعل الا الحسن فاذا عرفوا ان ذلك كما هو في ان ذلك كله حكمة وصواب
وايضا فانه تعالى اراد ان يكون معجزا دالا على ثبوته. ولن يتم ذلك الا بالمخاطبه
بضروب المجاز وتصريف الكلام بالزياده والنقصان والتشبيه والامثال والتقديم
والتاخير وهذه هي وجوه المتشابه وقد ازاح العلة حيث احال الناس
تعالى وان لا ياخذ الشيء من محتملات المتشابه الا بما يوافق المحكم وهذا غايه
الايضاح والبيان. قال تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنه وابتغا تاويله وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم فبين ان الضال انما يوتى من قبل زيغه وميله الى
المتشابه على غير رده الى المحكم فلم يدع تعالى علة للمكلف يتعلق بها ولا عذرا له

يعبدونه . وايضا فان الله تعالى لم يرد ان يبقى العقلاء مهملين كالبهائم لا يعقلون ولا
يتدبرون صلاح انفسهم فلم يكن بد من ان يبعثهم الى التعلم والتدبر والتدرب بالانظار ليبلغوا
الى غاية الكمال . ومعرفة ما يجب من ذي العزة والجلال . وليس ذاك الا بان يبعثهم في
انظارهم بما يبعثهم على النظر وتحصيل الفكر وليس ذاك الا بما يحتاج الى النظر من المتشابه
فاما ما لا يحتاج الى النظر من المحكم فقد كفوا مؤنته واعطوا معرفته من غير تعب ولا نصب
وهذا كما يعجز الحكيم تلميذه بان يسأله عما يفتقر الى النظر ولا ينال معرفته الا بالغامض
العقل ليهذبه ويؤدبه ويمرنه على الانظار ويرده الى الافكار لئلا يعتاد الاهمال .
فهو يهوي في اودية الكلال ويقعده الاهمال في ساحات الجهال ولاهل الغباوة من الرجال
فالله تعالى اراد لنا معالي الامور واشرافها ولم يرد لنا اراذلها وسفسافها . واما
طعنهم بالتناقض فقد بان ان ذلك من فساد في الالسنة وقلة استعدادهم للآلة التي بها
المعرفة وذلك في العقول كامن وزين عليها خاتم . ولكن الغرور كانوا اعرف واقوى
وان الملحدة الغروا وطغى ومتى عرفوا انهم الصانع الحكيم واقروا بعدله وحكمته
وانه لا يجوز ان يناقض في كلامه لحققوا بطلان ظنهم وظهر لهم بان جهلهم ولم
تشبه التناقض في قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن
وقوله أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها والارض بعد ذلك
دحاها بل عرفوا انه دحاها بعدما خلق لنا الارض وما فيها وانه سوى السماء بعد
خلق الارض وقبل دحوها من غير تناقض ولا اشتباه . ولحققوا حسنه يعني قوله تعالى ان كيد
الشيطان كان ضعيفا وانه لا يناقض قوله تعالى استحوذ عليهم الشيطان من حيث ان اضعف

كيده انه لا نفاذ الا على الوسوسة واستحواذه انهم ينعون عقيدتها حتى صار كالمستولي
عليهم. وبهم واحسبه انه لا تناقض في قوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام مع قوله فقضاهن سبع سماوات في يومين وقوله وقدر فيها اقواتها في
اربعة ايام فافهمه حسن الظن بالله تعالى بما عرف عدله وحكمته انه خلق الارض في يومين
وقدر الاقوات في يومين وخلق السماوات في يومين والجميع ستة ايام والاربعة الايام
مع اليومين المذكورين ستة. وضح له بالدواء النافع والبرهان القاطع ان الحق مع المسلمين
وان لا تناقض في كلام رب العالمين. فاما قولهم وقع الضلال بسبب ما فيه من الاشتباه
فهو محال وحكم على الغيب من الجهال وانما وقع الضلال لحسبان المتشابه على المحكم وقد
بينه العلي الاكرم فهو بذلك اعلم واحكم وكان الواجب ان يتأمله عند قراءته ويعمل
على ان الجميع ستة ويبين المحكم في العمل به. فاما ان يرفض الايات المحكمات وما جاء به البيان
من رب السموات ثم يرجع باللوم على ربه فما انصف في حكمه. واعلم ان القران على
ضروب وله وجوه من عام وخاص ومجمل ومبين ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ ويحتاج
في معرفة معانيه الى الاستعداد بالالة التي تقع بها المعرفة والتعريف والى تعرفه علوم
ذكرناها في تحرير الالة. وانما تقع الضلالة بسبب التفريط والاشتهار والحكم بمبادي
الراي والكسل عن النظر والاعتماد على تقليد الرجال. ومن لم يتحرز في جميع ذلك تجدد لك
لك وان يزيغ عن منهاج الحق ويتعثر في اودية الضلال ويهيم في مهامه الافتتان ۞
بالله المستعان. فاما الهذيان بالقدرة على مثل القران فذلك مما يلذ به العيان
وتصم عن سماعه الاذان والا فليعارضه المعترض وليأت من كلامه او كلام غيره بما

هو غيره عوض. وأما وجه الإعجاز فليس هو غير نفس الحروف والأصوات ولا
هو عين تأليف الحروف والنغمات ولكنه راجع إلى جزالة اللفظ وحسن المعنى على تأليف مخصوص
ونظم مخصوص. وذلك يحتاج إلى زيادة علوم ثلثة. أحدها العلم بما يصلح أن يوجد من
الألفاظ الفصيحة في الكلام وذلك يفتقر إلى التمييز بين بعضها عن بعض والمعرفة لأفصحها وأوسطها
وأدناها وما يقوم من الألفاظ مقام غيره وما لا يصح أن يخلفه شيء منها في إفادته
وثانيها كيفية تركيب ذلك على الوجوه التي يكون معها أفصح وأكشف عن المعنى وأوضح
وذلك يقتضي المعرفة بوجوه الحسن والقبح في تقديم ما يتقدم وتأخير ما يتأخر وما يكون عمدة
الكلام من ذلك أفصح وأوضح. وثالثها العلم بالحركات وأعلاها وأوسطها وأدناها
واختلافها بحسب ما يأتلف إلى ما احتفت به من الكلمات قبلها وما يكون يصلح أن يبدل بعضها
ببعض وهذا يفتقر إلى خبرة بلغة العرب وإلى علوم بذلك ضرورية من فعل الله تعالى والله
تعالى هو الأعلم بتفاصيل ذلك. فلهذا أوجد كلامه في القرآن على أسلوب وقانون أعجز
العرب الإتيان بمثله وإن كانوا نقاد الكلام وسدنته أهله. ولهذا أبطلنا قول
النظام أن العرب ليس يعجز عن مثله وإنما صرفهم الله تعالى بالصوارف عن الإتيان بمثله
وشبهته في ذلك مثل ما ذكرناه عن الملحدة في الشبهة الثالثة من أن آحاده مقدورة
وتأليفه مقدور. قلنا نعم ولكن إتيانهم بمثله على فصاحته وحسن استقامته
غير مقدور وإن كانوا يفرقون بين الفصيح والقبيح كما يفرق الواحد منا بين الشعر وغيره
من النثر وقد ربما لا يقدر على الإتيان بالشعر وقد يفرق بين الأعلى من الشعر في الفصاحة
وبين غيره من الأدون ولا يحسن أن يأتي بالشعر من ذلك ولا بما هو أدون فلهذا افترقوا

من فصاحة القرآن وبين مقدار ما بلغته فصاحتهم. ولم يحسنوا أن يأتوا بمثل
القرآن على ما تقدم بيانه. وإلا فما منع النظام أن يأتي بمثله ولا يصرف عن
معارضته أوليس هو يفرق بينه وبين غيره من كلامهم المنثور والمنظوم وبين سورة
من سوره وخطبة من خطبهم في بلاغته وفصاحته. وأيضاً فإنه يقال للنظام
وطبقته ما تعنون بالصرفة أن عنيتم أن الله تعالى صرفهم أي لم يخلق علماً ضرورياً بالمثل
فصاحة القرآن يتمكنون من الإتيان بمثله فهذا هو قولنا. وإن عنيتم أنه منعهم من
الكلام بما يقع ومن نظمه وكيفية تركيبه مع أن معهم من العلوم ما يتمكنون بها من
إحكام مثل القرآن. فذلك لا يصح لأن المعلوم ضرورة أن العرب كانت بعد نزول القرآن
تتفاخر بالفصيح من الكلام ويتحاكون به في المحافل والقوافل في النثر والنظم ويأتون
بالفصيح الجيد. وكيف يصح القول أنهم صرفوا عن ذلك وهم يأتون بمثله وإنما لم
يؤتوا العلم الذي معه يتمكنون من الإتيان بمثل القرآن. وإن أرادوا أنهم صرفوا عن
الدواعي إلى معارضته فقد بينا بطلان ذلك فيما تقدم. وإن أرادوا أنهم صرفوا عن المعارضة
مع علمهم بها وقدرتهم عليها وتوفر دواعيهم إليها فذلك لا يصح لأنه نقض ما هو من حق القادر
إذا توفرت دواعيه وبطل التفرقة بين القادر والعاجز وذلك محال. وإن أرادوا أنهم
كانوا قبل نزول القرآن على ما به يكون معارضة له إلا أنه بعد نزوله سلبهم ذلك العلم
لم يصح ذلك لأن العاقل لا يجوز أن ينسى الأمور العظيمة القريبة العهد مع قرب عهده بها
فإن ذلك يقدح فيما هو من كمال العقل. وعلم الفصحاء بالفصاحة وأسبابها كعلم أهل
الصناعات بصناعاتهم وأحوالها. فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذي أعجز العرب

هو أسلوبه الذي هو عليه. **قلنا** قد قال به بعض المتكلمين. **والحق** أنه لا عبرة به لأن هذا الأسلوب هو أسلوب كلامهم في خطبهم ومخاطباتهم ولو خلط شيء من الآيات في شيء من خطبهم لا تشتبه على من لا يحفظ القرآن أن يكون من جملة كلامهم وذلك يدل أن الأسلوب واحد. **فإن قيل** فإذا كان تشتبه هكذا دل ذلك على أنه ليس بمعجز في نفسه. **قلنا** قد اختلف شيوخنا فقال بعضهم كله معجز وآحاده ليس بمعجز بل يمكن من الإتيان بمثله. ومنهم من قال الإعجاز في مواضع مخصوصة. وعندنا أن الإعجاز حتى في السورة الواحدة من أصغر سورة وما يكون مثلها من آياته لأن التحدي وقع بذلك فلم يمكن العرب من الإتيان بمثلها وكان ذلك لهم حجة لو أتوا بها فدل على أنهم عجزوا عن الإتيان بمثلها وبما يقاربها كما بينا أن المقارب حكمه حكم المعارض. **فإن قيل** فإن اختلاف العلماء في ذلك دليل على أنه لا يقطع على أنه معجز في نفسه. **قلنا** إنهم إنما اختلفوا في وجه الإعجاز على إجماع منهم أنه معجز في نفسه. وكل من عرف أحوال العرب وأحوال القرآن علم أنه معجز وإن لم يعلم حال هذا الاختلاف أو علمه ولا يقدح ذلك في علمه بإعجازه وعدم العلم بوجه الشيء لا يكون نفيا للعلم بذلك الشيء إلا أن يكون وجود ذلك الوجه دليلا عليه كالوجه في الفتح ولهذا نعلم أن تصرفاتنا أفعالنا وأنها واقفة على أحوالنا من دواعينا وعزمنا وإن جهلنا العلة في وقوعها عليها وأيضا **فكل** ما اختلف هؤلاء المختلفون فيه فإنهم يقولون إنه معجز.

شبهة أخرى

مما تشبث بها الملاحدة وهو أنه لو صح أنه معجز وأنه كان حجة في أمر محمد صلى الله عليه وآله فإنه غير مقطوع على صحة ما في أيدي الناس اليوم منه. وذلك لأن الصحابة وهم

التنقله له وقع بينهم من الاختلاف في سوره وآياته فبعضهم زاد وبعضهم نقص منه
وبعضهم قدم وبعضهم اخر ۔ وذلك كما هو ظاهر فيما بينهم واثبتوه في المصاحف
وتلقطوه من افواه الرجال ولم يكن كذلك في زمن محمد صلى الله عليه وآله وحرق بعضهم
على بعض مصحفه الذي جمعه وجرى بينهم هناك من التنازع ما لا يوثق معه به الا
ان ابي حذف بسم الله الرحمن الرحيم من سورة براءة واثبته عبد الله بن مسعود واعظم
القول فيه ۔ واثبت ابي بن كعب في مصحفه الذي كتبه خمس سور الفاتحة والمعوذتين
وسورتي القنوت ۔ واثبت فيه لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما الثالث
ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب ۔ وانكرها ابن مسعود وقال
وهو يمحو المعوذتين لم يتجاوز فيه ما اثبت فيه ۔ واثبت زيد الثلث الاولى والغى سورتي القنوت
وكتبوا ايضا مصاحف لثلثة من قرائهم ابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت
ولو كان ذلك منتشرا وعالما كان النبي محمد صلى الله عليه وآله به اولى واليه اسرع ولم يكونوا
كتابا ولا عارفين بالهجا ولهذا كتبوا الصلاة والزكاة بالواو في اماكن وبالالف في
اماكن ولم يكن منقوطا ولا معجما فربما زاد الشيء وربما نقص ۔ ولما رأى عثمان ما
جمع وقرأه قال احسنتم وفيه لحن سيقومه قالوا وانتهى علم القرآن في الصحابة
الى ستة علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابو موسى وزيد بن ثابت وابي بن كعب وثلثة يأخذون
من ثلثة عبد الله بن عمر وابو موسى عن علي وزيد عن ابي وبعضهم يتكل على بعض ما في مصحفه
حتى انتهى الحال الى الحجاج وعثمان مصحف ابن مسعود قال مخافة الاختلاف وجمع الناس
على مصحف زيد بن ثابت ۔ وقال ابن مسعود لو ملكت ما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما

ضيعوا المصحف. وأن مروان أحرق مصحف عمر. وكان عمر أمر أن رجلاً أنه في كتاب الله

قال الرجل أقرأنيها ابن أم عبد على غير ما قرأت قال عمر فاقرأها فوالله إن كان المصحف

ويؤذن له وإن كنا النقيب وظهر. وقال ابن مسعود قرأت القرآن وإن زيداً لفي صلب كافر.

وقال أيضاً عبد الله بن مسعود قرأت سبعين سورة وإن زيد بن ثابت له ذؤابتان

في الكتاب بالحضرة الصحابة ولم ينكر عليه أحد ووقع بينهم من التشاجر والتنازع

فيه ما لا يؤمن معه على صحة نقله. ولا سيما أن هذا المصحف اليوم هو الذي جمع عثمان

عليه الناس وهو مصحف زيد بن ثابت وفيه المنازع من الصحابة من ذكرنا ولا سيما مع

قول النبي صلى الله عليه وآله في غيره ما لم يقل فيه. قال في أبي أقرؤكم أبي ولم يقل زيد

وقال لأبي بن كعب أمرت أن أعرض عليك القرآن. فقال سماني لك ربي قال نعم قال

فبفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون قالوا ولم لا قرأ بما نقرأه ابن

مسعود بل عد ذلك كثير منها من الشاذ. وقد قال فيه النبي صلى الله عليه من أحب أن

يسمع القرآن غضاً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد. وقال رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد

وكرهت لها ما كره لها ابن أم عبد ولم يقل ذلك في زيد ولا لعثمان وهذا المصحف اليوم

جمعهما. وابن مسعود كان أقرأ معاذ أو لم يأخذ بقراءته. قالوا ولا سيما أن أبلغ

عثمان لزيد بن ثابت دون أبي وعبد الله بن مسعود كان عن هوى قالوا لأن زيداً كان يليك

عن علي ولهذا لم يتابع حتى أُلزم الإتيان به. وكان ميله إلى عمر وعثمان وكانا يقربانه

ويستخلفانه قالوا ولهذا ادعى أبي بن كعب على عمر دعوى وجده عمر فتخاصما إلى زيد

فوجبت اليمين على عمر. فلما أراد أبي أن يستحلفه. قال زيد لو أعفيت أمير المؤمنين

وكان يبدل الحرف عن موضعه وهو موضع الحكم ۰ وقال له لو ارسلت الى الانبيك
ونهاه عمر عن هذا وفيه دليل انه لم يكن سنة ۰ قالوا وذلك يدل على حنق زيد بن ثابت
وهو الذي جمع القران وحمل الناس عليه عثمان وهو الذي في ايدي الناس الى الان فكيف
تقع الثقة به مع هذه الاحوال والتنازع والتشاجر والزيادة والنقصان وانه لم يكن
كتب في زمن محمد صلى الله عليه واله ۰ قالوا مع ما ان وكانهم كانوا يتقولون بالراي ويعملون به
فلو كان ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه واله فانه لا يتوثق به الان على ما هو عليه ❁

والجواب عن ذلك ان ما ذكروه معظمه الطعن على الصحابة ونسبة الخلل
والغلط عليهم وذلك لو صح فانه لا يوقع التهمة والظنة في القران لان من عرف
الاخبار وبحث عن السير والاثار علم ان القران الذي يقرا الان هو الذي كان في
زمن محمد عليه السلام والتحدي الذي فيه موذن بذلك لان التحدي فيه لجميع الامة الى
اخر الدهر فانه هو الحجة لهم وعليهم ۰ فلو كان فيه مدخل او غلط او نسيان
او زيادة او نقصان لكان ذلك من اعظم المطاعن من اهل الفصاحة والبلاغة
الان تمرهم على مثل لغته وهي اللغة التي كان عليها اصحاب النبي صلى الله عليه واله
ومن في زمنهم من المخالفين لهم والطاعنين على القراءة ۰ وكيف يصح ذلك وقد ثبت انه كلام
حكيم اراد ان جعله معجزا وحجة الى اخر الدهر ومعتمدا للملة الى يوم القيامة واذا
كان هكذا فلا بد ان تخرسه من غباوة الغافلين او غفلة الناقلين او نسيان المحملين الى اخر
العالمين ۰ فاما ما توهموا لاجل اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في العلل مما ذكروه
فذلك لا يصح فيما ظنوه وذلك لان الله تعالى انزل القران على محمد صلى الله عليه في بضع وعشرين سنة

وكلما نزلت آية او سورة قرأها على اصحابه في صلواته ومجالسه وحضره وسفره
وهم حملة المهاجرين وخيار الانصار والذين يلونهم في الاذكار ويقرؤونها على العوام
في المواسم العظام • وحث الجميع على الحفظ له والقراءة من الحافظ والموافق والسابق
واللاحق والزائر والوافد ورغبهم في ذلك • وحثهم عليه ويقول لاصحابه خياركم
من تعلم القرآن وعلمه فكانوا يقرؤونه ويتلونه ويتفهمون معانيه ويدارسونه
بينهم وينقلونه الى البلدان والاطراف وكان قد عظم حامل القرآن حتى سارى
الى حفظه الاقران • وارسل صلى الله عليه وآله رجالا في القرى ورجالا في البوادي
يعلمون الناس الدين ويدرسونهم القرآن • ويفهمونهم الاحكام ليكونوا قضاة فيما
شجر بينهم وولاة امورهم • فارسل امير المؤمنين عليا عليه السلام في وجه وارسل
معاذا في وجه وارسل عمرو بن حزم في وجه في رجال كثير من فقهاء الصحابة وقرا
المسلمين وكان في كثير من الاوقات عبادة بن الصامت يقرئ اهل الصفة • وانتشر
القرآن في ثلثة وعشرين سنة في الآفاق وظهر حتى تميز عن سائر الكلام • ورواه
اهل الصلاح والفساد والعلماء والعوام وكان اصحابه صلى الله عليه وآله شديدي
المحافظة على جميع اموره واحواله وقراءته على كثرته ونشاطهم وحرصهم على الاخذ
منه والتعلم للشريعة • ولقد حفظوا من احواله صلى الله عليه وآله واخلاقه وطرائقه
ومعاشراته وآدابه واحاديثه وقصصه وسننه ما هو اكثر مما بين الدفتين من مبعثه
الى وقت مهاجرته الى وقت وفاته ما هو اكثر مما بين الدفتين يعلم ذلك الحاضر والباد
والبعيد والقريب والعرب مخصوصون بشدة الحفظ وحسن البيان • وكانوا امتن

لا يعرفون الكتاب ولا يتكلون على المصحف وكانوا أكثر حفظا وأشد اعتناء لأنه
أثبتهم على ذلك كثرة العبادة والاحتجاج على المعاندين وقوي دواعيهم أيضا
إلى حفظه ما ظهر واشتهر من فضل حامليه. وكانوا يحبون معالي الأمور وأشرافها
ويكرهون سفسافها وأفضل حفظوه ووعوه حتى عرفوا من جمعه من الأنصار ومن
حفظه من المهاجرين ومن بقيت له السورة أو السورتان ومن أصحاب الحروف
والذين أقرأهم الرسول عليه السلام. ولذلك قال أبو ذر لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه
وما يقلب طائر جناحيه في السماء إلا وعندنا منه علم. وذلك يدل على شدة حفظهم
وعلى اعتناء النبي صلى الله عليه وآله بتعليمهم. وكل ذلك معلوم باضطرار لمن عرف
الأخبار وبحث عن السير والآثار الا ترى أنهم قالوا أول ما نزل من القرآن بمكة اقرأ
باسم ربك الذي خلق وأول ما نزل من القرآن بالمدينة البقرة. وآخر سورة نزلت سورة
براءة ثم لم يمنعهم ذلك أن يكتبوا الترتيب على خلاف التنزيل فجعلوا البقرة أول السور
في الترتيب وسورة اقرأ من آخر الترتيب. وحتى أنهم عرفوا وقت كل آية نزلت والقدر منها
ومكانها وأين أمر جبريل رسول الله صلى الله عليه وآله أن يضعها. فأجمعوا أن مدهامتان
آية على قصرها ولم يلد ولم يولد آية. وقالوا آمن الرسول إلى آخر السورتين على طولها
آية وأن آية الكرسي آية وكل واحد منهما أضعاف الضرب الأول وهذا يدل على
كثرة الحفظ وحتى بلغ من حفظهم أنهم عرفوا كل آية نزلت قبل وهي في القراءة بعد كقوله
بل بأنهم بغتة. نزلت قبل قوله حين لا يكفون عن وجوههم النار وهي بعدها في القراءة ✤
وقالوا والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم. نزلت قبل قوله يتربصن

بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا وهذه بعدها ناسخة لها. وأن قوله براءة من الله ورسوله
إلى الذين عاهدتم من المشركين. نزلت بعد ما نزلت إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم
والأولى في القرآن قبل. وقال النبي صلى الله عليه وآله أتاني جبرئيل فأمرني أن أضع آية كذا
من طرف كذا من السورة بعد السورة وهي في القراءة قبلها وهذه الأمور كلها وأمثالها
مما لا يحصى. يدل على شدة ضبطهم وشدة حفظهم وأنهم ما بدلوا ولا غيروا. فأما
إنكارهم الكتابة في المصحف فهو من المحال فإن كتب الله المنزلة من السماء تكتب والحرص
في المصحف ليكون أعون للضعيف والغريب وكان رفقا بالمسافر وأحفظ للنسيان وغير ذلك
من المصالح التي لا يعلمها إلا الله. ومن المعلوم أنه كان له صلى الله عليه وآله كتاب الوحي
وأن القرآن كان يكتبه له كتبة. ومنهم من نافق كابن أبي سرح ومنهم من عاند الحق كمعاوية
وقال زيد بن ثابت بينما نحن حول رسول الله صلى الله عليه وآله نؤلف القرآن من الرقاع
إذ قال طوبى للشام. قلنا يا رسول الله لم قال لأن الملائكة باسطة أجنحتها عليها
وفي قوله سبحانه وتعالى ما يكفي قال تعالى رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب
قيمة. وقال كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة. وقال في رق منشور ۞
وقال بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ. وقال تلك آيات الكتاب. وهذا أكثر بيان أنه لا إشكال
في كتابته. وأيضا فإن الصحابة أجمعت على ذلك وإجماعهم حجة على ما بيناه. فأما
قولهم إنه لم يكن يكتب في زمنه فذلك لا يصح لأن كتابه صلى الله عليه وآله وكتابته
في زمنه في القصص والعهدان وغير ذلك كانت ظاهرة مشهورة وليس يطعن به إلا جاهل
أو معتوه. فأما تهمة عثمن في جمع الناس على مصحف فذلك لا يصح فقد كان

مجموعا في المصحف في زمن ابي بكر وعمر واذا لك قالوا مصحف عبد الله ومصحف ابي وقد
قيل ان ابا بكر دعا زيد بن ثابت وقال انك رجل شاب وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله
صلى الله عليه فاجمع القران واكتبه • وكذلك المروي ان عليا عليه السلم اقام
منفردا في بيته حتى جمع القران لستة اشهر او ما قارب ذلك • وكان ذلك مما اعذر
به عن الوصول الى جماعتهم حين اشتدوا بالامر عليه في زمن ابي بكر والعلم بكتابتهم
للمصحف واجماعهم عليه ضروري • والعلم بانه على ما كان عليه زمن النبي صلى الله عليه
حفظا في صدور الرجال ضروري • فاما ما يروى من اختلافهم في السور •
هو اختلاف في انه هل يكتب ام لا بل هو مثل ما يحفظ من كلام الله المنزل على رسوله صلى
الله عليه واله وليس يكتب وان ابن مسعود كان يقول في المعوذتين انزلتا ليحفظا ولا
يكتبا وان حكمهما في قراءة الجنب لهما ومس مكتوبهما بخلاف غيرهما من القران وان
سورتي القنوت بخلافهما • وابي ذهب الى غير هذا وكذلك ما روي من اختلافهم في
التسمية هل هي من الفاتحة او ليست منها او هي من كل سورة ام لا ولم يختلفوا
انها اية من سورة النمل ومن القران • وما روي انه كان فيه الشيخ والشيخة وان
بعضهم لبث فيه لو كان لابن ادم واديان من ذهب فذلك لا ينكر لانه يحتمل انه كان
قرانا ثم نسخ تلاوته وكتبه في المصحف وحكم كتبه وحكم القراءة في الجنب والحائض وعن
ذلك والصحابة قد اجمعت على هذا المعروف الان من المصحف في ايدي الناس بحيث
لم ينو بينهم بعد ذلك تنازع ولا اختلاف • وليس اختلافهم وتنازعهم في اول الامر
مبطل اجماعهم بعد ذلك • مع انا قد بينا انه خلاف لا يضر • فاما القراءات

فلا يصح الاختلاف فيها لانه تنزيل كله من الله تعالى. فاما الشواذ وما روي
عن ابن مسعود وغيره وقد وقع الاجماع على انه لا يكون حكمه حكم هذا المكتوب المحروس
الان في انه يكتب ولا في انه يقرا ولا في الجنب والحائض وغيره. وان كان اول احواله ان يكون
مثل اخبار الاحاد المروية عن النبي عليه السلم في جواز العمل عليه ووجوبه وعلى الجملة
فلو جوزنا فيه الزيادة والنقصان او التغير عما كان عليه في زمان النبي عليه السلم مع كثرة
القارين والمقرين وتلاوتهم له في الصلوات وما يهمهم به اناء الليل واطراف النهار وكثافة
الحفاظ واجتماعهم على تلاوته. وحرصهم على حفظهم وكثرتهم واتساع بلادهم ثم لم
يظهر هذا النقصان والزيادة ولا التغير لادى ذلك الى ان لا نثق بكثير من اخبار الملوك
والبلدان ومكة والمدينة والعراق ولا بما نقض في ذلك من الاخبار المتواترة لان
الدواعي الى نقل ذلك كله على حد واحد والعلم بذلك على حد واحد ان لم يكن الدواعي
الى نقل القران على ما كان عليه في زمن النبي عليه السلم اكثر واعظم والامر فيه اظهر
فلا يصح ما تدعيه ها وكلا الملحدة من الالحاد. ولا ما تقوله الرافضة وينسبونه الى
اصحاب رسول الله صلى الله عليه من التحريف والتغيير الذي لا يعقل ولا يساق منهم وان
قلت ديانتهم لاجتماعهم على تعظيمه. وتكاتفهم على حفظه كما تقدم وكيف وهم خيار امة
احمد للناس وقد شهد القران انه جعلهم الله تعالى امة وسطا ليكونوا شهدا على
الناس فالله تعالى ائتمنهم على التبليغ لهذه الملة الى من بعدهم وكيف يصح نسبة
الخيانة اليهم. وكيف يجوز من النبي صلى الله عليه واله وقد قال الله تعالى له يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس

ان يفرط في تبليغه وحفظه من لا يلزم قوله الحجة فلا بد ان يكون قد ابلغه الى
الطائفة الوافرة ليبلغوه الى امثالهم على ما هو عليه • ولا يستمع ضمانه له تعالى بقوله
ان علينا جمعه وقرآنه وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه وغير ذلك مما تكفل الله تعالى به • وما روي عن عمر انه
كان يثبته بشهادة الرجلين من الرجال وقبول باطل الا ان يكون عمر خص احتياطه بما علم ضرورته
كما يثبت الواحد منا الآية الى ان يسمعها من الواحد وعلم ضرورة انها من القرآن
ويعرف ما نقصها ان كان من زيادة او نقصان من القاري او غيره ولا امتناع في ذلك
ولا نقص فيه • فاما طعنهم على الصحابة وما ينسبونه اليهم فليس هذا موضع الكلام
ولعله يأتي عليه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى • فان قيل وكيف يصح الاستنباط من
الناس لتفسيره والتفهم لمعانيه وذلك مما لا يمكن فيه القياس ولا الحكم بالعقل ولا
فكان العقل والقياس حاصلا في التنزيل وقد ثبت ان النهي وارد عن ذلك من النبي صلى
الله عليه وآله واصحابه وانهم جعلوا ذلك كالغيب الذي استأثر الله تعالى بالعلم به
وكالشيء الذي لم يطلع عليه سوى من ارتضاه من رسول والرسول لا يطلع عليه الا
من اختاره من وصي بعده لذلك الى آخر الابد • فلا ينبغي ان يرجع في معرفة معناه الا
الى الائمة فقط دون غيرهم ولهذا ان من مضى من الصحابة لم يتكلفوا الاستنباط
لذلك • الا ترى ان ابا بكر حين سئل عن آية فيه قال اية سماء تظلني • اية ارض
تقلني ام اين اذهب اذا انا قلت في آية من كتاب الله تعالى ما لم يرد الله • ولذلك

ضرب عمر صبيغ بن عسيل على أم رأسه وحرم كلامه. وإنما سأله عن النازعات غرقا

ولذلك قيل لم يكونوا لشيء من العلم أكره منهم للتفسير. وكذلك عمر لما رأى عبد الله

بن عباس وأصحابه فقال له ما لك يا ابن عباس فقال إن رجالا في المسجد يتساءلون عن

معاني القرآن قال وقد فعلوا أما والله لأن كنت لأكتمها الناس إنهم متى نظروا

فيه اختلفوا ومتى اختلفوا ضرب بعضهم رقاب بعض. قالوا وقد روي أن النبي صلى الله

عليه وآله خرج على أصحابه وهم في شيء من أمر القرآن فغضب وقال لا تضربوا القرآن بعضه ببعض

لستم مما هنا في شيء وإنما هلك من كان قبلكم بهذا وشبهه. وهذا يدل على أنه ينبغي أن

لا يرجع في معناه إلا إليه ثم إلى الإمام بعده وهو وصيه ولهذا كان يشير إلى وصيه

ووصيه كذلك يشير ذلك المعنى وهو الناطق إلى الإمام بعده لأنها غموض لا تنكشف

بالحدس ولا بالنظر والذين طلبوا التفسير لم يخطئوا في أنهم طلبوا معنى غير ما في ظاهره

لأن ظاهره متناقض وباطنه واحد ولكن علمه عند الإمام. والجواب عن هذه الشبهة

أن المانع من تفسير القرآن إن أراد بذلك أن لا يرجع إليه المتفقه في تعرف الأحكام منه

فهو طاعن على الإسلام لأن من عرف الأخبار وبحث عنها أقل بحث علم أن النبي صلى الله عليه

كان يوجب الرجوع إلى القرآن في تعرف الأحكام وقد قال تعالى تبيانا لكل شيء. وقال

أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان

وذلك معلوم من ضرورة الدين فالقائل بخلافه خارج عن الإسلام جملة. وإن قال بأنه

يرجع إليه ولكن يحتاج إلى تفسير النبي أو الوصي مع أنه يمكنه أن يعرف معناه وأن يدرك

مراد الله تعالى فهو قول باطل لأن حاجته حسب حاجة النبي والإمام فلا معنى للإحالة عليهما

كما لا احالة عليهما فيما لا يعلم بالظواهر . وان كانت الاحالة عليهما الا ان له باطنا
لا يعلمه غيرهما فهو قول باطل لانا قد بينا انه معجزة تحدى بها العرب ولا يصح ان يكون
تحدى بها الا وهم يعرفون معناه ويفهمون مراد الله بهذا الكلام والا فلو لم يظهر
لهم معناه كيف يظهر فيه الاعجاز وهل ذلك الا جاريا مجرى التحدي بالهذيان الذي
لا يعرف المتحدى معناه ولا يدري ما الامر الذي تحدى به او من اخبره به وذلك عبث لا فائدة
فيه وكان ذلك من اكبر المطاعن لان لهم ان يقولوا هذا كلام لا فائدة تحته ولا معنى
نتناوله بما نعرفه . وايضا فيقال لهم وبماذا يعرف امامكم باطنه فان قالوا انما
يدل عليه الظاهر او بما لا يدل عليه الظاهر من قرائن الخطاب . قلنا هذا يمكن كل احد
ممن يعرف لغة القرآن وهي اللغة العربية ان يعرف به معنى القرآن وهو الذي يعتمد عليه اهل
التفسير فانهم لا يرجعون الا الى ما يدل عليه ظاهره كما يفهم الواحد منا مراد غيره بما
يدل عليه ظاهر لفظه ويكون معنى تفسيره لغيره انه يخبره ان لفظه يدل على ان مراده
كذا وهذا هو التفسير من غير حاجة الى الامام . وان قالوا لا يعرف باطنه الا بامام
اخر قلنا فذلك يؤدي الى ما لا يتناهى وهو يعود على اثبات الباطن الذي يعولوا عليه
بالنقض والابطال وان قالوا ينتهي الى من يعلمه الله له . قلنا فالله تعالى لا يعلم اول امام
الاخطار فالذي به يعرف معنى الخطاب وباطنه به يعرف غيره فانه لا مزيد على غيره فيما يعرف
به معنى الخطاب . وايضا فان هذا الا يمكن كل مبطل ان يدعي في باطله انه نبي وان
له اماما يبين باطنه ثم يدل ان ما يدعيه للباطل في الباطن مما لا دليل عليه . وكان يمكن
خصومكم ان يقولوا في كل آية تأولون لها باطنا ان لها باطنا غير هذا يعرفه امامنا . بل
يمكننا ان نقول فيما يدل عليه حقيقته انه الباطن دون ما ذكرتم لان الامام والنبي

عليه السلام قد احالا على ذلك بل هذا هو الصحيح الا انه ليس هو الباطن الذي يعولون عليه
وقد قال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفيه دلالة انه كاف بغير
امام وانه يعرف معناه بكل من عرف لغته وحقائقها ومجازها وقرائن الخطاب التي
اقترنت به من العقليات والشرعيات والوضعيات. وايضا فانه تعالى لو كلفنا الرجوع
الى القرآن ولا طريق لنا الى معرفته الا بالامام الذي لا نعرفه ولا ندري به لكان تكليفا
لما لا نطيق وهو قبيح والكلام في تكليف الامام كالكلام في غيره. وايضا فليس بان
يحملوه على الباطن الذي يريدونه اولى من ان يحمل مخالفهم على موافقة مذهبه ويجعله
باطنا له اذا كان لا يرجع الى ما يفيده لفظه. بل كان يجب ان يكون من يذهب الى ما يفيده
لفظه اولى ان يكون هو باطنه لانه يشاهد له. وبعد فاذا كان العلم بالباطن
يزيل الخلاف فلم اختلف ائمتهم فيه ولماذا اختلفت البواطن بالآي ما يؤتون بها في كل زمان على
اجتهادهم في الاتفاق والتوصية منهم واخذ العهود على ان لا يفعل ولا ينشى فيخرج من الباطن
لقوم خلاف ما اخرجه لآخرين فينبهوا على موضع الخلل والخطا والله الهادي

شبهة اخرى قالوا وكيف يصح القول بان القرآن هو الغاية في الفصاحة ونهاية الاعجاز
وفيه من التكرار الكثير ما لا خفاء به ولا معنى تحته مما قد اغنى عنه بعض ما اتى به
وهذا يدخل في باب الهذر والعبث وكذلك ان فيه من الترديد والتطويل في القصص وغيرها
ما لا فائدة تحته شبه ما يستعمله اهل الخرافات والمضحكين نحو تكريره لقصة موسى
في عدة سور وكذلك غيره من الانبياء عليهم السلام. ونحو قوله فباي آلاء ربكما تكذبان
وقوله ويل يومئذ للمكذبين. وقوله لا اعبد ما تعبدون **والجواب** عن ذلك

لان جعله الله تعالى من قبيل الخرافات وما لا فائدة تحته كلام مستحيل عن الدين او على
رب العالمين سبحانه ولولا ان يرجع معه الى الكلام في التوحيد والعدل وانه عز وجل لا يجوز
عليه العبث ولا السفه ولا ان يتكلم بما لا فائدة تحته فاذا احكم ذلك وعرفه قلنا
انه تعالى انما كرر ذلك لفوائد معروفة عند اهل العلم. منها انه انزل عليه القران
في مدة معروفة طويلة وكان يعرض فيها للرسول عليه السلم ما يضيق به صدره من كثرة
خلاف قومه وتكبرهم عليه فكلما اصابه ذلك اقتص الانبيا عليهم السلم على وجه
التسلية له والتذكير ولهذا قال وكلا نقص عليك من انبا الرسل ما نثبت به
فوادك فهذه فائدة. وفائدة اخرى وهو انه قد يقص عليه القصة كاملة فيزيد فيها
في مواضع اخر ويجدد ذكر ما كان قد ذكره مع الزيادة ليكون اقرب الى معرفة القصة
على وجهها. وفائدة اخرى وهو ان القران ورد على طريق الاعجاز بالنظم فاذا كرر
القصة الواحدة وصرفها على وجوه من الترتيب في التقديم والتاخير والزيادة والنقصان
تبين بذلك مرتبته العالية في الفصاحة. وفائدة اخرى وهو ان يقصد بذلك
تاكيد المعنى بالتكرير نحو تاكيد التقريع والتوبيخ في قوله فباي الاء ربكما تكذبان اي كيف
تقع المعصية مع النعم وكلما عدد نعمة ذكر ذلك للتاكيد وهو ان ذكره عقيب قوله
هذه جهنم فان الذكر بها نعمة من حيث انه يثبت ترك المعصية والخلوص الى النعمة
بالثواب. وكذلك الكلام في المرسلات. وفائدة اخرى وهو انه يريد
بذلك المعاني المختلفة نحو قوله لا اعبد ما تعبدون فانه اراد لا اعبد اليوم ما تعبدونه
اليوم ولا انتم عابدون في المستقبل ما اعبده اليوم ولا انا عابد فيما مضى ما عبدتم

بما مضى • وايضا فلو كان ذلك معيبا عند اهل البلاغة والفصاحة لكان من اعظم الحجة
للعرب وكانوا يطعنون به فهم اعرف بالعربية منها ولا الطاعنين مع شدة عداوتهم
كما تقدم فلم يعيبوا القران بشي من ذلك • وذلك لان لغتهم مشتملة على التكرير والتطويل
والايجاز في حال التقصير وبهذا استطل قولهم ان فيه ما ليس فيه فائده ولا يعرف له معنى
ولا هو من لغة العرب نحو سجيل واستبرق والزقوم لان ذلك لو صح لكانت العرب اولى بالطعن
بذلك ولا سيما مع ما سمعوا من قوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج واطلق انه بلسان عربي
مبين هذا على انه يجوز اتفاق لغة العرب والعجم فيما ذكروه فلا معنى للطعن به فهذا هو
الكلام على من يطعن عليه من جهة المعجزة • واما من يطعن على النبي صلى الله عليه
من جهة الشريعة فهم اصناف البراهمة واليهود والنصارى • اما البراهمة
فقد سبق الكلام عليهم وانهم استسلموا الشرايع ونصوا انفيها وقد سبق انها موافقة
لما في العقول • واما من طعن في نبوته صلى الله عليه من جهة الشريعة والملة وهم
اليهود والنصارى فعظم طعنهم وخزيه انقاتهم الى انكار النسخ والكلام فيه يقع في
اربعة مواضع احدها في حقيقة النسخ والناسخ والمنسوخ والثاني في حكاية المذهب وذكر
الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والرابع في سار حجة المخالف وابطالها
اما الموضع الاول فالنسخ هو ازالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخيه وقلنا
مثل لان ازالة نفس الحكم يكون بدا فان البدا لا بد ان يتحد فيه الامر الناهي والمامور
المنهي والفعل الذي تعلقا به والوجه الذي يقع عليه وزمانه ان كان ومكانه

وقولنا الشرعي لان زوال العقلي لا يكون نسخا • وقولنا بطريق ليدخل فيه الدلالة والامارة
فانهما مدخلان في النسخ جميعا وقولنا الشرعي لان زوال ذلك بالعقل نحو العجز وشبهه لا يكون
نسخا • وقولنا مع تراخيه احتراز من المقارنة لانها لا تكون نسخا نحو التقييد بصفة او
شرط او استثناء على ما بيناه في كتاب التكميل وكتاب تحرير الادلة مفصلا • واما
الناسخ فانه قد يستعمل بمعنى المعتقد للنسخ وبمعنى الحاكم بذلك وهو الله تعالى وبمعنى الطريق
الناسخ وهو الطريق الشرعية المزيلة لحكم شرعي مع تراخيها عنه وبمعنى الحكم الذي
حل بدلا عن المنسوخ كما يقال صوم رمضان نسخ صوم يوم عاشوراء اي هو بدله • واما
المنسوخ فهو يستعمل تارة في الطريق الشرعي التي ازيل حكمها بطريق شرعي مع التراخي
نحو قولهم بان آية الحبس في البيوت منسوخة لما رفع حكمها وتارة يستعمل بمعنى الحكم
الشرعي المزال بطريق شرعية مع التراخي • واما الموضع الثاني وهو في حكايه
المذاهب وذكر الخلاف فمذهبنا انه يجوز نسخ الشرائع عقلا وشرعا وهو مذهب سائر المسلمين
الا ما حكي عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني انه لم ينسخ شي من القرآن والخلاف في ذلك مع
اليهود وهم على فرق فرقة يقال لهم العنانية اصحاب عاني بن داود والمالكية منسوبون
الى مالك تلميذ عاني وغيرهم ويجمعهم الاقرار بنبوة موسى ويوشع وايجاب العمل بما في
التوراة وابى نبوة محمد وعيسى عليهما السلم ومنهم من يقول بالتوحيد ومنهم من يقول
بالتشبيه • واختلفوا في النسخ فمنهم من منع منه عقلا ومنهم من منع منه شرعا ومنهم
من منع منه في شريعة موسى ومنهم من جوزه وقال بان محمدا اتى بالمعجزة وهم قوم
من العنانية • وحكي عن شرذمة منهم ان محمدا رسول الى العرب واتفقوا على البعث

والجنبه واللبان ودواهيهما ۝ واختلفوا فيهم من قال بعث الكل ومنهم من قال بعث
من احتج عليه ما لرسل ولهم شرايع في النكاح والطلاق والعده والبيع والحدود والوصايا
والمواريث ۝ ولا يجوز النكاح عندهم الا بولي وبينه شهود وخطبه ومهر ماتي درهم
للبكر ومايه للثيب والوضو عندهم يغسل يديه ثلثا ثم وجهه ثلثا ثم ذراعيه
غسله واحده ثم يستنشر مره ويستنشق ثلثا بيده اليسرى ثم يغسل يديه ثلثا ثم يمضمض
ثلثا بيده اليمنى ويغسل يده دفعه واحده ثم يستنجي استنجا نظيفا ثم يغسل رجليه الى
فوق الكعبين ويبدا برجله اليسرى ثم يغسل يديه ثلثا وقد تم الوضو ولهم صلوات
في اليوم والليله وجماعتهم لا تتم الا بسبعه سوى الامام ويستعملون الصلاه على
شرايط وعليهم فرايض وسنن في يوم السبت ثم من الاعمال اما اذا عملها يوم السبت
استوجب القتل وعليهم الصيام وصومهم من غروب الشمس الى غروب الشمس وعليهم الغسل
من الجنابه والحيض وغسل الميت ويتحنون الحايض غايه الاجتناب وذلك باطل فاسد اقوالهم
لما يتعلق به من الصلاح عند تحليلهم لانهم يتحجرون بالعلم وان احدا لا يعلم غيرهم ۝
واما الموضع الثالث وهو في الدليل على قولنا وفساد قولهم ۝ فالذي يدل على ذلك
العقل والشرع اما العقل فلانه يجوز ان يكون في النسخ مصلحه وان لا يكون فيه وجه
من وجوه القبح وكل ما هذه حاله فانه يجوز وروده ۝ وانما قلنا بانه يجوز ان يكون
فيه مصلحه فلان المصلحه راجعه الى فعل الدواعي والصوارف والعقل يجوز ان يكون
في ادعا لنا ما يدعونا الى الطاعات ويستعبد بالتعلق بها وفيها ما يصرفنا عن الطاعات
في ذلك الوقت فيها ما نهاه وكما يجوز ذلك يجوز ان يكون ما يدعونا ذلك الوقت

الى الطاعات فانه في غيره من الاوقات يصرفنا عنها وما كان رضا لنا فانه يدعونا
او غيره في الوجهين جميعا ويجوز ان يختلف ذلك بحسب الاماكن والاعيان كما جاز ان يختلف بحسب
الازمان وهذا انما نعلم ضرورة لحصول العقل له • واما قلنا بانه لا يجوز ان لا
يكون فيه وجه من وجوه القبح فلان اكثرها قد يعلم (اعني الوجوه) انتفاؤها عنه من كونه عبثا لانه
مفعول لغرض او جهلا او ظلما ولا يشتبه الحال في شيء الا في كونه كذبا او امرا بقبيح او نهيا
عن حسن وذلك لا يصح لانه لا يصح ان ينسخ بحيث يخرج عن بعض المصلحة الا اذا تغيرت لان الله
تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يامر بما نهى عنه الا على انها تغيرت المصلحة فصار حسنا فهاك
امرنا به امر بالحسن • وكذلك لا ينهى عما كان امر به الا اذا علم انها قد تغيرت المصلحة
ولا يصح ذلك الا فيما يتعين به المصالح والاحكام فاعدا القبيح • واما قلنا بان
ما هذا حاله فهو حسن لما تقدم بيانه فثبت بذلك الوجه الاول العقلي • واما الوجه
الثاني الشرعي فهو ان نسخ الشرائع قد وقع فلولا انه حسن منه تعالى لما وقع • واما قلنا
بانه قد وقع لان من الظاهر عندهم انه كان في زمن ادم عليه السلم اباح الله تعالى لولده
ان يتزوج احد البطنين من الاخر وحرم ان يتزوج الواحد اخته التي ولدت معه في بطن
واحد ثم صار ذلك حراما بعد ذلك ثم في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند
خروجه من الفلك اني قد جعلت لك كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت
ذلك لهم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه • وحرم الله تعالى على موسى وبني اسرائيل
كثيرا من الحيوان • وكان الجمع بين الاختين مباحا ليعقوب وقد حظره الله تعالى في زمن
موسى والحظر من قبل • وامر الله تعالى موسى وبني اسرائيل اذا عبروا النهر الاردن

ان يبنوا لله مذبحا في جبل عيبال • فلما جاز بنو اسرائيل الاردن بنى يوشع بن نون
هذا المذبح الذي امر الله به موسى في جبل عيبال ووضع بنو اسرائيل عليه القرابين وبنى
يوشع بن نون بيتا لله في ذلك المكان وسماه شيلوا ومكث بنو اسرائيل اربعمائة سنة
واربعين سنة يحجون الى ذلك البيت والمذبح وهو قبلتهم التي يقصدون اليها ولو ان رجلا
حج في تلك السنين الى موضع بيت المقدس لكان ضالا عندهم • فلما مضت تلك المدة عادوا
يصلون الى الصخرة والى الالواح وهم مقيمون في البلاد ثم اوحى الله تعالى الى نبي من انبياء بني اسرائيل
ان يبني له بيتا في موضع الصخرة من بيت المقدس • فلما اشتبه اوحى الله اليه لست انت
الذي يبني هذا البيت لانك سفكت الدماء ولكن يبنيه سليمان فبنى سليمان ذلك البيت وحج
اليه بنو اسرائيل وتركوا البيت والمذبح الذي امر الله تعالى به موسى وبناه يوشع بن نون وهذه
احكام النسخ ولسنا نقول بان النسخ الا هكذا • ويرد النسخ ايضا فيما قد اقترن به لفظ
التأبيد في التوراة في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب
اذنه ويستخدم ابدا • وقال في موضع آخر يستخدم خمسين سنة • وقيل في البقرة التي امروا
بذبحها تكون ذلك لكم سنة ابدا وانقطع التعبد بذلك عندهم • وامروا في قصد دم
الفصح الذي يعيدوا ان يجعلوه على ابوابهم ويذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسر
منه عظما ويكون لهم هذا الحمل سنة ابدا ثم زال التعبد عندهم بذلك • وفي السفر الثاني
قال الله تعالى قربوا الي كل يوم خروفين سنة خروف غدوة وخروف عشية بين الغاربين
قربان دائم ثم زال التعبد به • فاما في شريعة محمد فالنسخ من اوضح نحو نسخ القبلة
وقد كان صلى الله عليه وآله متوجها الى بيت المقدس ثم نسخ باستقبال القبلة • ولذلك

نسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين • وكذلك نسخ الحبس في البيوت على الزانيات
ونسخ ان تكون العدة حولا كاملا بعد اربعة اشهر وعشرا • وكذلك نسخ الصدقة عند المناجاة وغير ذلك
مما هو معلوم مشهور يقضي به الكتاب الكريم فثبت انه قد وقع النسخ في الشرايع المتقدمة
والمتاخرة وفي شرايع بني اسرائيل • وانما قلنا انه لو لم يكن حسنا ما وقع لانه قد ثبت
ان الله تعالى لا يفعل الا الحسن ولا يجوز عليه القبح فثبت الموضع الثالث • واما الموضع
الرابع وهو في شبه المخالفين والجواب عنها فالحجة لنا منها شبهة
قالوا لو نسخ الله تعالى شيا من الشرايع لكان بدا ولو جاز البدا عليه تعالى لكان قد ظهر له ما كان
خافيا او خفي عنه ما كان ظاهرا وذلك لا يجوز والجواب عن ذلك ان النسخ
ليس من البدا في شي لغة ولا شرعا • اما اللغة فلان النسخ في اللغة هو الازالة
والبدا في اللغة هو الظهور قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وهذان
امران متباينان فكيف يقال بان النسخ هو البدا من جهة اللغة • فاما من جهة عرف
الشرع فان النسخ هو ازالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي على وجه التراخي وهذا
يقتضي تغاير الفعلين اللذين تعلق بهما الامر والنهي او تغاير المامورين ولا بد مع ذلك
من الوقتين وتراخيهما وهذا خلاف البدا فانه لا بد ان يكون الامر والناهي واحدا والمامور
والمنهي واحدا والفعل المامور به المنهي عنه واحدا والوجه واحدا والوقت
واحدا والمكان واحدا فبان ان احدهما ليس هو الاخر • تبين ذلك وتوضحه ان النسخ
جار مجرى التخصيص بالاستثنا مثله ان يقول تمسكوا بالسبت الا ان ياتيكم محمد [illegible] له
التخصيص بالغاية كانه قال تمسكوا بالسبت ابدا الى ان ياتيكم محمد لما علم انه مصلحة

في ذلك الوقت قبل محمد وفساده بعد بعثته في تلك الازمنة الى آخر الدهر فكما انه يجوز
التخصيص ويعمل بما كان منفصلا كذلك النسخ فانه قد كان علم تعالى انه انما يامر بالتعبد
بتلك الشريعة الاولى الى وقت مخصوص ثم ينهى عنها لاجل المصلحة المتعلقة بذلك
وليس لقائل ان يقول فيه وجه قبح وهو انه اغرا باعتقاد الجهل • لانا نقول قد قال
بعض اصحابنا لا بد من الاشعار • ولا شك ان ما في التورات من البشارات بمحمد صلى
الله عليه واله فيه غاية الاشعار بانه اذا جا بنسخ الشريعة يجب ان نطيعه فكانه
قال تمسكوا بالسبت الى ان ياتيكم محمد صلى الله عليه واله • وعلى هذا فقال مشايخنا
لليهود ان قلتم ان موسى اراد ان تمسكوا بالسبت وان جاكم نبي صادق بالنهي عنه فذلك
لا يصح لان فيه تكذيبا للصادق وذلك لا يجوز على موسى عليه السلم • وان قلتم انه اراد
ان تمسكوا به الا الى ان ياتيكم نبي صادق بالنهي عنه فهو غير مبطل لما قلناه وعلينا
الدلالة على ان محمدا نبي صادق بما قد تقدم • ومنها **شبهة** قالوا ان موسى
عليه السلم قد اخبر ان شريعته لا تنسخ بقوله تمسكوا بالسبت ابدا **والجواب**
عن ذلك انا ان سلمنا هذا الخبر فمعناه ما تقدم من الزام التمسك به الى ان ياتي شريعة
ثابتة ناهية عنه • وان لم نسلم ذلك فوجهه انا اذا دللنا على نبوة محمد صلى الله
عليه واله بما تقدم لم يصح ان يعارض بمثل هذا الخبر بل اذا كان هذا الخبر يقتضي ان لا نتبع
محمدا صلى الله عليه واله كان هو الباطل لان المعجز الذي ظهر على يديه معلوم وهذا
الخبر غير معلوم ولا يجوز اطراح المعلوم للمظنون • وان امكن تاويله وصح الخبر وجب
تاويله وقد بينا انه يمكن تاويله على ما ذكرناه • فان كان صحيحا عند اليهود كان

الغرض ان يتمسكوا بالسبت ما لم يأتيهم نبي صادق بالنهي عنه • ثم يقال لهم انا قد
تبينا بما قد سبق ان في التوراة النسخ فما انكرتم ان يكون ابن بدلك لم ينسخه لمحمد صلى
الله عليه واله • فان قيل فانه مقرون بالتابيد • قلنا يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد
لانه يجوز تخصيصه والنسخ نوع من انواع التخصيص • وايضا فان لفظ التابيد فيه
لم ينقل بالتواتر لان الخبر في نفسه مشتبه والنصارى مع اقرارهم بالتوراة وقرائتهم
لها وتعظيمهم لموسى لا يروون ما يدعيه من السبت في التوراة واذا كان غير معلوم
لم يجز الاعتماد عليه لان مسئلة النسخ مما لا يجري فيها الا الادلة المعلومة وايضا
فان من اليهود فرقة لا يعتمدون في انكار نبوة محمد بامتناع النسخ ويقولون بان السبت
لا ينسخ مشبهة غير محقق • وايضا فاذا ثبت ان العقل يقتضي كون النسخ والشرع لا يمنع
منه جاز نسخ السبت • وقد ذكرنا في كتاب التكميل ما هو اكثر من هذا من الادلة المبطله
له وبسطنا ها هناك • واما من انكر نبوته صلى الله عليه واله لانه لم
يات بمعجزة فالذي دللنا به على نبوته يبطل ما قالوه • واما قول من قال بانه
رسول الى العرب فالحجة عليه انه اذا اقر بانه نبي صادق ثم رسول كان الى العرب او الى
غيرهم وجب ان يكون قوله حقا وكتابه الذي جاء به حقا وقد ثبت ان كتابه يشهد
بانه رسول الى الكافة • قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقال وما
ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا • ولهذا تحدى الانس والجن فقال قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
وعلى الجملة فانه يعلم من دينه ضرورة انه رسول الى جميع الناس ولا يصح قول من

الفرزانم

فان نبوته ونفى ان يلزم شريعته • فان قيل وكيف يمكنهم معرفة معجزته وهم
لا يعرفون اللغة العربية ولا يقدرون فصاحة القرآن • وانها بلغت حدا يعجز عن مثلها
العرب • قلنا ان معجزاته صلى الله عليه وآله على ضربين • احدهما يعرف كونه
معجزا كل عاقل سواء كان عربيا او عجميا وسواء كان مشاهدا لها او غائبا بالاخبار
المتواترة وهي ما عدا الاعجاز في القرآن ونحو ما ذكرناه من سائر معجزاته عليه السلام •
وثانيهما القرآن وما من احد ايضا الا ويمكنه ان يعرف كونه معجزا وان اختلفت
طرق المعرفة لذلك • فالعرب الذين يعرفون لغة القرآن يعرفون كونه معجزا بانهم عجزوا
عن الاتيان بمثله ضرورة ومن عداهم من العجم في زمانهم ومن سائر العرب في زماننا يعلم
انه معجز بتواتر الاخبار بان العرب كانت عجزت عن الاتيان بمثله على علو فصاحتهم
وتحديهم بها وشدة عداوتهم له وهذا طريق لكل الامة الى آخر الدهر فلم
يلزم العجم من ذلك الا ما يلزم العرب فهذا في هذا الموضع والله الهادي وبذلك تم
الكلام في النبوات بحمد الله ومنه

القسم الرابع من اصول الدين الشرايع

والكلام منها يقع في ثلثة مواضع احدها الكلام في طرق الشريعة
الحقيقية وثانيها الكلام في اقسام الشريعة • وثالثها الكلام في كيفية التعبد بها
اما الموضع الاول وهو في طرق الشريعة الحقيقية • فاعلم ان الشرايع مصالح
فانها وان وجب الاتيان بالعبادات منها على وجه الشكر لله من حيث ان العبادة هي غاية

الخضوع والتذلل والتعظيم للمعبود ولن يستحق تعالى ذلك الا لكونه منعماً باصول النعم كما
لا يلزم ولا يدفع لكونها شكراً لله ان يكون مصالح للعباد والا لم يكن كونه شكراً لها يختص
مخصوصاً
بفعل دون فعل ولا ترك دون ترك لولا انه يتعلق المصالح فان الشكر انما يتعلق بهذا
الفعل المخصوص دون غيره الا ترى ان الشكر انما يتعلق بما ينبي عن التعظيم من الافعال
والتروك وان اختلف بحسب ما ينبي عن ذلك . فقد يكون القيام عند رؤية المنعم هو
المنبي عن ذلك فيكون شكراً وقد لا يعد تعظيماً فلا يكون كذلك . فاذا كان الشكر
لا بد فيه من التعظيم والتعظيم يختلف بحسب ما ينبي عن ذلك من الافعال والتروك وكان
الله تعالى هو المطلع على القلوب كان كل ما قصد به تعظيمه شكراً لله تعالى وهذا
هو الذي كان يجب على المكلف عقلاً . فلما كلفنا تعالى شرعاً افعالاً مختلفة تعظيمه بها
وتروكاً مختلفة كل ذلك بحسب الازمان والاماكن والاعيان علمنا انه لا بد في اختلافها
من امر زائد على كونها شكراً لما بينا ان العقل كان يقضي ان نشكره باي فعل او ترك
شئنا مما نقصد به التعظيم ولا يوهم ما هو قبيح . وليس ذلك الذي لاجله اختلف
الا ما يرجع الينا فانه متى لم يرجع اليه تعالى لما بينا ان كلها على سواء في حقه لم يبق الا ان
يرجع الينا والا كان عبثاً وليس يجوز ان يرجع الينا افساداً لان ذلك لا يجوز فيه ولا
لغير فساد ولا صلاح لانه عبث وظلم من وجه آخر فيجب ان يكون راجعاً الينا وعائداً
علينا بالصلاح الديني لان الصلاح الدنياوي كان يمكنه ان يبلغنا اليه من دون هذه
التكاليف الشرعية فبان ان الشرائع مصالح والمصالح غيوب يستأثر الله تعالى بالعلم بها

من حيث انها داعية الى ما ليس ما تدعو الى الحسن عما تدعو الى القبيح ۞ ونحن لا ندري اي الافعال
تدعونا الى الاستقامة على حكم العقل وايها تصرفنا عن ذلك ولا تقتضي عقولنا التمييز
بينها في ذلك ولا طريق لنا اليها الا باعلام الله تعالى فيجب ان يكون هو المختص تعالى بذلك
واذا كان هو العالم بها وحده ولم يكن بد من ان يعلمنا حالها وجب ان لا يكون اعلامنا
بها الا على السنة الرسل وذلك لانه لا مصلحة للمكلفين في ان يسمعوا كلام الله تعالى
بالشريعة من دون نبي مرسل والا كان يفعل ذلك تعالى ۞ واذا كان الصلاح في
الرسل فالطريق لهم الى تعرف الشريعة التي يحملونها كان يمكن ان يكون هو السماع لكلام
الله تعالى كما اسمع الله تعالى موسى كلامه ۞ وكما روي انه اسمع محمدا في ليلة المسرى
كلامه ولكنه علم ان الصلاح في ان جبريل يكون هو الشخص والرسول اليهم بالشريعة
والملة ۞ اما بان ينزل معه الالواح التي فيها الكتابة لها كما نشير من انزال التوراة
في الالواح مع ملائكة الله ۞ واما بان يخبر جبريل عن الله تعالى بذلك ۞ ولا بد من طريق
للملك الى معرفة ذلك وليس الا باحد امرين اما ان يسمع الكلام من الله تعالى
ويظهر آية ومعجزة يعلم بها انه كلام الله تعالى ۞ ولما بان ياخذ تلك الشريعة من اللوح
المحفوظ ويظهر آية تدل انه عن الله تعالى نحو ان يرى القلم يكتب وهو جماد في اللوح
ان اذهب يا جبريل الى عبدي محمد بلغه وقل له اقرأ باسم ربك الذي خلق كما روي ما
يعارض ذلك ولا بد من طريق للرسول من الادميين مثل محمد آية تدل على انه جبريل
وانه صادق فيما يقوله وليس ذلك الا آية ومعجزة تظهر له صلى الله عليه وآله

كما روي انه رأى جبريل في الهوى وقد سد الافق . ثم هبط فالتزم محمدا صلى الله عليه وآله
وقال انا جبريل . او كما روي ان الملك جاءه فاخرجه الى البقيع وانتهى به الى مقبرة فاذا
جثوة من تراب فضربها برجله وقال قم باذن الله فانتفض التراب واذا شخص قد صار حيا
وهو يقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ثم ضربها فعادت كما كانت . ثم انتهى
به الى جثوة اخرى فضربها فقام صاحبها وهو يقول الحمد لله ثم ضربها فعادت كما
كانت فقال يا محمد على هذا تبعثون . وغير ذلك من الايات التي ظهرت له صلى الله عليه وآله
انه جبريل وانه صادق فيما يخبره عن الله عز وجل فهذه طرق ابتداء الشرع الى
محمد صلى الله عليه وآله . **واما الطرق للامة** الى معرفة
الملة فالكلام منها يقع في موضعين احدهما في بعض تلك الطرق وثانيهما
الكلام في كل نوع منها . **اما** الموضع الاول وهو في بعض طرق الملة الحنيفية
فهي ضربان احدهما الضرورة والثاني الاستدلال . والضرورة ضربان احدهما السماع
وما يجري مجراه والثاني الاخبار . والاستدلال اربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع منها . **اما الضرب**
الاول وهو السماع وما يجري مجراه فذلك انما يصح فيمن حضر النبي صلى الله عليه
فاذا سمع منه الاوامر والنواهي كان ذلك طريقه الى الملة لان الادراك يوجب العلم
الضروري فيكون علمه ضرورة ان ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وعالما بالاستدلال
انه من الله تعالى لما ثبت له من المعجزة الدالة على نبوته وان الانبياء لا يجوز عليهم الكذب

ولعمري ما لحري مجرى السماع ما يفعله صلى الله عليه وآله ويعلم الحاضر ضرورة انه ما

قام يفعله في تلك الحال الا لان يفعل مثل فعله كجوازه من المودن عليه السلام بالاذان

والاقامة ويتقدم فيصلي فانه يعلم الحاضرون بشاهد الحال انه انما يفعل الاقتدا به وان

كان لا بد ان يستند الى سماع منه صلى الله عليه وآله **واما الضرب الثاني**

وهو الاخبار فذلك انما يحتج في حق من لم يكن حضرته من الغايبين عنه في اطراف

الارض او في غير زمانه صلى الله عليه وآله فانهم انما يعلمون ضرورة ملته بالاخبار

المتواترة من حيث انه لا يمكن العلم بمراد الغير متى لم يحضره الا بالاخبار المتواترة وقد

تنبالها طريق الى العلم الضروري وسنبين ما يعلم بهذه الطريق ان شا الله تعلى

واما النوع الاول من الطريق الاستدلالي وهو الكتاب

فلسنا نعني بالكتاب الا القران لان الله تعلى وصفه بانه كتاب من حيث انه مكتوب

في اللوح المحفوظ وانه قران من حيث انه اقترن بعضه ببعض والكلام منه يقع في

ثلثة مواضع احدها ان القران كلام الله تعلى والثاني انه محدث مخلوق والثالث

في كيفية دلالته على الاحكام الشرعية اما الموضع الاول وهو ان القران كلام الله

تعلى فالكلام منه يقع في عشرة مواضع احدها ان الكلام صفات زايدة على الجواهر

وثانيها الكلام في تعين جنس الكلام وثالثها في حكمه في البقا

لشرطه واو لا احكام ورابعها الكلام فيما يحتاج اليه في وجوده وخامسها الكلام في انه يشمل على

وغيره وسادسها الكلام في الحكاية والمحكي وسابعها الكلام في الاسم والمسمى

المتماثل والمختلف

وثامنها الكلام في معنى الكلام والمتكلم وتاسعها في اقسام الكلام وعاشرها
في بعض كلام الله تعالى • اما الموضع الاول وهو ان الكلام صفات الجواهر
والاجسام زائدة عليها ليست بذوات ولا اجسام • فقد اختلف الناس في ذلك فذهب
النظام الى ان الصوت جسم يتقطع بالحركة فيسمع بانتقاله الى الاذن وان الكلام هو
حركة اللسان • وذهب قوم الى ان الكلام هو القدرة على التكلم وقيل على الحروف
وذهب شيوخنا ابو علي وابو هاشم وابو عبد الله والقاضي وغيرهم الى ان الكلام والصوت
امور زائدة على الجواهر ليست بصفات ولا اجسام بل من قبيل الذوات على مثل قولهم في
اللون والطعم • وعندنا القول في ذلك واحد وهو انها صفات للجواهر • والذي
يدل على صحة قولنا • اما ان الكلام والاصوات زائدة على الجواهر فهو ان الجواهر
والاجسام مشتركة فيما بينها ومفترقة في ان بعضها يسمع منه الصوت والحروف دون
البعض فلا بد ان يكون ما افترقت فيه ليس هو ما اشتركت فيه • ووجه آخر وهو
انا نقدر على الاصوات والحروف التي هي الكلام ولا نقدر على الاجسام فلا بد ان يكون
زائدا عليها ولانها مسموعة والاجسام غير مسموعة فلا بد ان يكون زائدا عليها •
ووجه آخر وهو انه كان يجب ان نفرق بين الاصوات بحاسة اللمس وكذلك بين
الحروف متى كانت اجساما لان الاجسام ملموسة وذلك يقتضي ان يفرق بينها الاصم
وذلك محال • واما انه ليس بذات فالذي يدل على ذلك انه لا نعلم بانفراده اعني
الصوت ولا نستقل بنفسه بل لا بد في العلم به من العلم بالجوهر المختص به فلو كان ذاتا
لما صح فيه هذه القضية • الا ترى انا متى سمعنا الصوت لا نعقله الا مختصا بالجوهر

ولا نعقله منفرداً فثبت انه ليس بذات • وكما انا لا نعقله منفرداً فلا نثبته فانا لا نحتاج
في العلم به الى اعتبار غير الجسم ولا يجوز ان يكون حكماً • واحتج اصحابنا بانه لو
كان صفة للجسم لوجب ان يكون مقتضاه وان لا يجوز خروجه عنه لانه يدرك بحاسة السمع
والادراك لا يتناول الذات الا على صفتها المقتضاة كالتحيز في الجوهر • ولقائل ان
يقول هذا مبني على ان الادراك لا يتناول الصفات كما يتناولها العلم ويتعلق بها
كتعلقه وكما يتناولها القدرة ويتعلق بها على ما تقدم بيان ذلك في ان الحركات والسكنات
صفات وانها مقدورة لنا وكذلك الكلام في ان الاعراض معلومة لنا وانا نميز بين كوننا
عالمين وظانين بعلومنا فكذلك الادراك يتناول الصفات ويتعلق بها من الالوان والروائح
والطعوم والاصوات وغير ذلك • وليس كونها مدركة يقتضي كونها ذواتاً وانما الذي
يكشف عن ذلك هو كونها معلومة بانفرادها وليس كل ما علم وجب ان يعلم بانفراده
فان كل عاقل يعلم انه عالم وان لم يكن كونه عالماً معلوماً بانفراده • واما الثاني
فلا يصح لانا لو سلمنا ان الادراك يتناول الذات عليها فانه لا يجب ان يكون صفة مقتضاة
فان ذلك مبني على اثبات الصفات المقتضاة وعلى ان الادراك يتناول الذات عليها وقد
بينا بطلانه في اول الكتاب وبطل بذلك ما قالوه • فاما قول النظام ان الكلام
حركة اللسان فمحال لان اللسان قد يتحرك بغير كلام وقد يتحرك الواحد منا ويحرك غيره
ولا يكون ذلك كلاماً لا من جهة العقل • ولا اهل اللغة يسمون الحركة كلاماً ولهذا توجد
الحركات الكثيرة في الجمادات وغيرها ولا يسمونها كلاماً ويصح عندهم ان نقول تحركت

وما تكلمت فلم يصح قوله وكذلك يصح ان تقول حركت لساني وما تكلمت فبطل ما قاله
واما من قال بان الكلام هو القدرة على التكلم او على الحروف فقد ابعد لان الكلام
مقدور لنا دون القدرة ولانه قد يكون قادرا ولا يتكلم ولهذا امدح على ترك
الكلام مع القدرة عليه ويكون الكلام موجودا في الصدا ولا قدرة بان لعدم فبطل
ما قالوه. واما الموضع الثاني وهو في تعيين جنس الكلام فقد اختلف الناس فيه اختلافا
كثيرا. قال ابو علي الكلام من قبيل الحروف ليس هو الصوت لا في الشاهد ولا في الغائب
ولهذا جعل القراة غير المقرو فالقراة صوت والمقرو الكلام عنده وهذا هو ظاهر
مذهب ابي الهذيل فقد قال ان الكلام غير الصوت وليس يصح به الا الى الحرف. وذهب
ابو هاشم الى ان الكلام ما انتظم من الحروف والحرف هو الصوت الواقع على وجه الالف او البا
او الجيم او الزا او غير ذلك والصوت والحرف امر واحد وهو مذهب قاضي القضاة وابي عبد الله
والمعتبرين وابي القسم وابن الاخشيد. وذهبت الاشعرية الى ان الكلام معنى قائم بالنفس
ليس من قبيل الحروف والاصوات شاهدا او غائبا. وذهبت الكلابية الى مثل ذلك في
الغائب دون الشاهد وان الكلام عندهم من قبيل الاصوات والحروف. فاما الشيخ ابو الحسين
الخياط فكره الكلام في ذلك واستعفى منه. حجة من قال بانه من قبيل الاصوات
والحروف قال بانه لا يجوز في العقل انفصال احدهما عن الاخر ولا يعقل الحروف المنتظمة
المسموعة الا وهي كلام ولا يعقل الكلام الا وهو حروف منظومة مسموعة ولا اختلاف ان
الصوت مسموع وهو معلوم ضرورة فلو كان الكلام امرا زائدا على الحروف والاصوات
المسموعة لجاز انفصال احدهما عن الاخر لانه لو كان بينهما تعلق من وجه معقول

يمنع من انفصال احدهما عن الآخر لم يكن بد من ان ينفصل في العلم احدهما عن الآخر فتقدم العلم
باحدهما قبل العلم بالآخر ليصح كون احدهما ليس هو الآخر فانه لا انفصال بين الغيرين الا على هذا
الحد سواء كان بينهما تعلق الايجاب او الصحة الا ترى انه لا بد من تقدم العلم بالمعلول على
العلة ليصح كونه سواها او العلة على المعلول ليصح كونها سواه. فلو كان الكلام ليس
هو الصوت المنتظم او الحروف المنتظمة من الاصوات لصح وجود العلم بالكلام من دون ذلك
او بالاصوات المنتظمة حروفا من دون الكلام وكل ذلك محال. وحجة ابي علي
انه قد ثبت ان الصوت يوصف بما لا توصف به الحروف المنظومة التي هي الكلام فيقال صوت
صافي وامق وجهير ورقيق ويختلف بحسب المحال نحو صوت الطست يخالف صوت الحجر
عند الفلكة وكذلك اصوات العيدان مختلفة. وذلك لا يصح في الحروف المتماثلة المنتظمة
التي تسمى كلاما فثبت ان الصوت غير الكلام. ويمكن ان يحتج لابي علي وابي الهذيل بانه يعقل
الصوت من دون الحروف المنتظمة نحو اصوات العيدان واصوات الطيور وضرب الباب
وصوت الطست فان ذلك ليس بكلام. ويعقل الواحد منا وجود الحروف المنتظمة التي هي
كلام من دون الصوت وهو ما يسمى من القرآن مخافتة فانه يعتمد باللسان على مخارج الحروف
ويتحرك بها ويعلم انه احدث الحروف من الزاي والياء والدال ويكون زيدا مخافتة غير
جهر ولا مسموع. ولهذا اذا كان في نفسه اصم فانه يجهر بذلك ويعلم الحروف ولا
يعلم الصوت وان علمه غيره لادراكه له. فقد بان انه يصح ان يعلم الصوت من دون
الكلام وان يعلم الكلام من دون ان يعلم الصوت. فلولا ان احدهما ليس هو الآخر
ما صحت فيهما هذه القضية. وهذا من اقوى ما يحتج به لمذهب الشيخين ابي علي وابي الهذيل

وهو الأقوى والله أعلم . وإن كنا قد ذكرنا في كتاب التكميل غير ذلك إلا أن هذه الحجة
هي التي رجحت عندنا هذا القول . ويزيد هذا بيانا أنه يستحق الثواب على القراءة مخافتة
حيث لا صوت له فلولا أن ذلك هو القرآن الذي هو موصوف بأنه كلام لما صحت فيه هذه
القضية ألا ترى أنه أيضا لو حرم عليه ذلك متى كان جنبا ووجب عليه ذلك في الصلاة عند بعض
الفقهاء ويستحب في حال ويكفي في ذلك أنه قد تفعل الحروف المنظومة في حال المخافتة ولأن
المحل محتمل لها والاعتماد الذي يفعله بلسانه مع الحركة موجب لها . وأيضا فإن
الصوت الحاصل عند الكلام محله غير محل الحروف فإن مخرجه من الحلق بما يوجد هناك
من الاعتمادات في الهوى الذي يخرج إلى الفم ومواضع الحروف ومحل الحروف ومخارجها
في الفم والشفتين وغيرهما من الحلق في بعضها حيث لا يصح وجود تلك الحروف التي ليست
حلقية من جهة الحلق ولا يصح وجود ذلك الصوت من مخارجها . ويبين ذلك أن يقبض
الإنسان على حلق نفسه بيده ويحدث الحروف فإنه يعلم حدوثها من دون الصوت ويعلم
أن مخارجها متباينة فدل على أن أحدهما ليس هو الآخر . فأما قول أبي علي بأنه يصح من
الصبي الصوت دون الكلام فدل أن أحدهما ليس هو الآخر . فقد أجابوا عن ذلك بأنه
إنما لم يصح منه الكلام لأنه يحتاج في نظم الأصوات على وجه تكون حروفا إلى علم وذلك
لا يصح في الصبي وهو قريب . فأما احتجاج أبي علي باختلاف الأصوات في الصفا
وغيره فقد قالوا ذلك يقع في الكلام . قالوا أيضا ولو قدرنا أنه لا يقع فإنما اختلفا لأن
الكلام صوت واقع على وجه فجرى مجرى اختلاف التأليف على وجه الالتزاق والتأليف من غير
التزاق ومجرى اختلاف العلم والاعتقاد . وكذلك كما تستحيل من الأصوات قالوا ذلك

لاجل اختلاف البنا. فاما احتجاج ابي علي بان الكلام يوجد مع الكتابة والحفظ دون
الصوت فبعيد لانه مذهب فاسد على ما نثبته ان شا الله تعالى. ويمكن ان يحتج لابي
هاشم بانه قد ثبت ان الكلام مسموع حسا ولغة وشرعا اما الحس فلانا نفرق بين الحروف من
الزا والرا والسين والشين وغير ذلك بحاسة السمع. واما اللغة فانهم يقولون سمعت
كلامك. وقال تعالى وان يقولوا تسمع لقولهم. واما الشرع فقال تعالى وان احد
من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله. وقد ثبت ان ما عدا الاصوات ليس بمسموع كما
ان ما عدا المطعوم ليس بمطعوم وما عدا الرايحه ليس بمشموم فلولا ان الحروف هي الاصوات
ما صح ان تكون مسموعة. ولقايل ان يقول وما انكرتم ان يكون المسموع شيان احدهما
الاصوات وثانيهما الحروف والكلام وذلك نعلمه ضرورة وما زاد على ذلك لا يعقل ولا يصح كونه
مسموعا والكلام في ذلك كله مشكل والله اعلم. ومع اشكاله يمكن ان يقال اما الاصوات
فانها لا تكون اصواتا الا وهي مدركة مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ونعلم ذلك ضرورة
فان اثبات صوت لا يدرك لا يصح ولا يعقل. واما الحروف فانه يصح ان توجد ولا تدرك
لما ذكرناه اولا ولانما تدرك باقتران الصوت بها فيكون الشرط في صحة ادراكها
اقتران الصوت بها بدليل ان الواحد منا يمكنه ان يقرا وتوجد الحروف في مخارجها وان
تعذر عليه الصوت لمانع. ولهذا لم يسقط عنه الصلوة عند ذلك فيجري اشتراط
اقتران غيرها بها في صحة ادراكها كاشتراط اقتران الجوهرية باللون في صحة رويته
عند اصحابنا فكما انه لو وجد لا في محل لم يصح ان يرى كذلك في مسلتنا. ولقايل ان
يقول انما يدرك في نفسه لا لشرط فيه ادراك غيره. ولهذا الاشتراط في ادراك

وان كان يسمى مسموعا فانه من حيث الحروف صح

لا يكون الا ... والمسموع من الكلام صح

اللون ادراك الصوت. ويمكن ان يقال انما اذا كان مدرك الحاسة واحدة فانه يجوز
ان يشترط فيه ادراك غيره بها كاللون والجسم لا يدرك احدهما دون الآخر بل ادراك
الجوهر شرط في ادراك اللون. فلا يمتنع ان يكون ادراك الصوت شرطا في ادراك الحرف
وان لم يكن ادراك الحرف شرطا فيه. وهذا كما انه يشترط في ادراك الصوت
مع صحة الحاسة حصول الانفتاح في الاذن الى الصماخ بينه وبين محل الصوت وان لا يكون
هناك سد مانع بدليل انه اذا حصل في الجدار خرق امكن ان يسمع ما وراءه من الصوت
والكلام في الصوت يدق جدا والله اعلم بتفصيله ولولا ما احتاج اليه من الاصول
في معرفة كلام الله تعالى ولمن عن غيره ما تكلمنا فيه اصلا وقد استعفى بعض المتكلمين
بعضا عن ان نسال عنه كما تقدم ذكره. واما قولك من اثبت معنى في النفس
فقد ابعد لان اثبات كلام ليس من قبيل الحروف والاصوات لا يعلم ضرورة ولا يصح ان
يكون اليه طريق فان المعقول من الكلام هو ما كان من قبيل الاصوات او الحروف
كما ان المعقول من المشي هو ما كان من قبيل الحركات المخصوصة فمن اثبت ما ليس بحروف كلاما
كمن اثبت ما ليس بحركة مشيا. واذا كان لا يعقل لم يصح ان يكون اليه طريق لان الطريق الى
الشيء فرع على كونه معقولا في نفسه واثبات ما هذه حاله لا يجوز. فان قيل نحن نعقله
الا ترى ان الانسان يقول في نفسي كلام وعلى هذا قال الشاعر:
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا. قلنا هذا لا يصح
لفظا ولا معنى اما المعنى فلانه ليس في النفس الا الاعتقادات والعلوم والارادات
والافكار والظنون وما اشبه ذلك مما يحل في القلب فاثبات امر زائد على ذلك لا يصح
بالنقض والابطال وايضا فكان يجب ان يؤدي دواعيه الى اتحاد الحروف وكيفية المحافظة ان لا تصح معه ذلك ومعلوم
ضرورة بعد ذلك ان العاقل يعرف بين الراء والباء والدال من زيد اذا وجد ذلك مخافة فكيف يصح القول بانه
يهجو من دون صوت واذا ثبت انه يصح وجود الصوت من دون حرف والحرف من دون صوت ثبت ان احدهما
ليس هو الآخر ويمكن ان يقال فكان يجب ان يصح ادراك الحروف بمحافته ويمكن ان يجاب عنه بانه يصح ادراكها في نفسها الا ان الشرط
ادراك المدرك لها ان يكون محوز ادراكها ولقائل ان يقول المجهور انما هو الصوت كما تكلم رحمه الله ان الصوت شرط في ادراكها
ولكن ان يقال انما هو شرط ادراك المدرك لها فانه يجوز ان يشترط كونه مدركا بما هو زائد عن ذاته كما هو

واما من جهة اللفظ فلان اهل اللغة لا يسمون هذه الامور كلاما ولهذا يصفون الانسان
بانه ساكت معها. كما ان قول القائل في نفسي كلام فهو مجاز عند اهل اللغة العربية بمعنى الحرف
اي في نفسي العزم على الكلام كما يقال في نفسي كتابة وبناء دار وان لم يكن في نفسه الا العزم
على ذلك والتفكر فيه والتصور له والعلم بتدبيره. وعلى هذا يحمل ما قال الشاعر. فاما
قولهم بانه قائم بالنفس فهو لا يصح لانهم ان ارادوا القيام بمعنى الانتصاب فقد بينا انه ليس بجسم
وان ارادوا القيام بمعنى الدوام كما قال تعالى الحي القيوم اي الدائم لم يصح لانا بينا ان شا
الله تعالى ان الكلام لا يبقى. وان عنوا به القيام بمعنى الحفظ والعلم كما قال تعالى قائم على
كل نفس بما كسبت لم يصح لان الكلام لا يكون حافظا للنفس ولا عالما بها ولا بهذا المعنى من
شانه. وان ارادوا القيام بمعنى الحلول لم يصح عند جميع المتكلمين لما نبينه انه تعالى متكلم
ولا يحله الكلام ولا هو صفة له ولا من حق المتكلم ان يحله الكلام بل قد يكون متكلما ولا
يحله كما نبينه ان شا الله تعالى في معنى المتكلم. وايضا فقد ثبت ان الاخرس يمنع
الكلام وكذلك الساكت فلو كان معنى في النفس او قائما بها لما منع من ذلك كما لا يمنع
الشلل الذي في البدن من وجود معنى في النفس. وايضا فلو كان معنى في النفس او قائما
بها لم يصح ان يدل عليه العبارة التي في اللسان اولى من ان يدل على سائر معاني النفس اذ لا تعلق
بينها وبينه من وجه معقول فكان لا يمتنع ان يكون مخبرا بلسانه وان كان الشيء الذي في النفس ليس الا الامر
او النهي فهذا الموضع الثاني. واما الموضع الثالث وهو في حكمه في البقا
وعدمه فقد اختلف الناس في ذلك اختلافا كثيرا واضطربت اقوال الشيوخ فيه ⁂
فذهب الشيخ ابو الهذيل وابو علي الى ان الكلام معنى باق غير الصوت وجعلا القراءة الصوت

والصوت ثم لا يبقى والمفرق هو الحرف. قال ابو علي وانما يبقى الكلام مع احد امور ثلثة
مع التلاوة ومع الحفظ ومع الكتابة. قال وما لم تعدم التلاوات كلها والحفظ كله والكتابات
كلها لا يعدم وذكر ذلك في كلام الله تعالى. ثم انه بعد ذلك اورد على نفسه ان القايل
اذا قال الحمد لله فلا فرق بين ان يقصد به التلاوة اولا فما اوجب ان يكون كلامه تعالى
مع القصد يوجب ذلك مع عدم القصد فرجع عند ذلك عن القول ببقاء الكلام وقال انما يبقيه
الله احد وهو ان المسموع من القارئ لكلام الله تعالى شيئان احدهما فعله تعالى والثاني
فعل القارئ. واثبت حرفين مسموعين غير الصوت الذي يقارن الحروف. وقال ابو هاشم كلامه
فاما الشيخ ابو الحسين الخياط فقد استعفى في مسايل ابي القاسم له في المنتخبات من الكلام
في هذه المسلة ومسلة الدار ومسلة المكاسب ومسلة تحريم اموال الناس. واما
الاسكافي فقد فصل بين كلام الله تعالى وكلام غيره فاثبت كلامه تعالى باقيا دون كلام
غيره وهذا ابعد المذاهب. وذهبت الكرامية الى بقاء الصوت وجعلت ادراكه
موقوفا على حال الحدوث دون حال البقاء. وذهب ابو هاشم واصحابه الى ان الصوت
لا يبقى وبنى عليه ان الكلام لا يبقى وهذا هو الصحيح والذي يدل على ذلك انه لو كان
يبقى لوجب ان لا يعدم الا بعدم محله لانه لا ضد له يصح ان يطرأ عليه ولو كان كذلك
لوجب ان يسمع الصوت والكلام على حد سماعه اولا لانه حاصل على الحد الذي لاجله
يدرك. ولو كان كذلك لوجب ان يضطرب على السامع قول القايل زيد وانه لا يكون زيدا
اولى من كونه ديزا او دزيا من حيث انه انما يسمعه زيدا بان يسمع الحرف الاول
ثم يعدم فيسمع الثاني وحده عقيبه. ثم كذلك الثالث والشرط في ادراك

وحكى الشيخ ابو هاشم عن ابي علي انه قال في الاخر ... ان ما يعقله من
الحروف لو لم يكن كلام الله تعالى ... تعالى

للكلام منتظماً ان نسمع كل حرف وحده ولا نعقل غير ذلك . ولو نفى وادرك
جميع حروفه معاً لم يكن كلاماً فضلاً عن ان يكون مدركاً . وايضا فكان يجب
ان لا ندرك اسماع الرعد والزلازل التي كانت اولاً وكذلك اصوات العيدان وغيرها
وهذا محال . وايضا فان كل عاقل يعلم بضرورة عقله انتفاء الاصوات بعد (وهلاكها)
وجودها وكذلك الحروف سواء كانت سراً او جهراً فلا يخلو ان يكون انتفاء بضد او ما
يجري مجراه اولا والاول باطل لانه لا طريق الى اثبات ضد للصوت ولا للكلام ولا نعلم
بنفسه واثبات ما هذه حاله لا يجوز والذي يجري مجرى الضد ليس الا هلاكه ومعلوم انه
باق على حالته فثبت انه انتفى بنفسه وهذا هو معنى الحادث غير الباقي . فاما قولهم
في المكتوب كلام باق فهو باطل لانه لو كان لوجب ان نسمع كما نسمع الكلام . وايضا
فلو كان فيه كلام لما احتيج الى معرفة المواضعات في الكتابات متى عرف المواضعة
في الكلام ومعلوم خلاف ذلك . وايضا فكان يجب ان لا يقع التفرقة بين الراء والزاي
والسين والشين في الكلام كما لا فرق بينهما في الكتابة وهذا محال . وايضا فكان
يجب ان يكون الحرف الواحد من الكلام محتاجاً الى محال كثيرة كما احتاج اليه الحرف
الواحد من الكتابة نحو كتابة السين وغيره . وايضا وكان يجب اذا وجدت الكتابة
معكوسة ان يكون الكلام معكوساً . وايضا فكان يجب في اللوح المسوّد ان يكون فيه
كلام لانه يمكن احد بعض سواده على وجه يكون الباقي كتابة فلم يصح ما قاله . فاما
قولهم انه يمكن معرفة المراد بها فلذلك كانت كلاماً فانه لا يصح لانه يصح معرفة المراد

وقال الشيخ ابو علي ان يقول بان الكتابة
المقلوبة [illegible] ان الكلام معكوس [illegible]
[illegible] معكوسة واللوح المسود
[illegible] كلام [illegible]
احد بعض السواد [illegible]

بالاشارة والنقر في الحجر وغيره ولا يكون كلاما. واما قول المسلمين في المصحف
كلام الله فهو مجاز والمراد ان فيه الامارات بالمواضعات الكتابية على ما يمكن الانسان
ان يتكلم به اذا علمها. واما قولهم مع الحفظ كلام فذلك باطل لان الحفظ
هو العلم بايراد الكلام على ضرب من النظام ولا طريق الى ان يراد من ذلك فوجب نفيه
وايضا فقولنا فلان حافظ مجاز من الكلام مشبه بحفظ المتاع عن التلف لما كان العلم
يمنعه عن الزوال وليس الغرض انه متكلم. وايضا فانه يكون حافظا ولا يسمع منه
كلام. وايضا فقد يكون حافظا ولا يصح منه ايراد الكلام لمانع من ذلك. وايضا
فقد يجوز ان يخلق الله تعالى الحفظ وان كان الكلام من فعل العبد. وايضا فانه ان جعله
عين الحفظ فبطله ما ابطلنا به قول الاشعرية. وان جعله باقيا في القلب وكلامه ككلامهم
وقدم ابطاله وان جعله باقيا في الحاسة وان كان الحفظ في القلب فقد ادعى خلاف ما
يعلم بالضرورة خلافه. فانا نعلم ان كلامنا وان دل حفظه ليس بموجود في اللسان بعد
السكون. وايضا فان السكوت ينافي الكلام وكذلك الخرس ولا ينافيان الحفظ ولا نفرق
الحال بين ان يكون حافظا اخرس او حافظا غير اخرس. واما احتجاجهم على
بان الامة اجمعت على ان هذا المتلو كلام الله فما خالف هذا الاجماع فهو باطل
فهو صحيح ويتبين ان قولنا لا يخالفه وانه كلام الله عز وجل عرفا لا لغة. واحتج
بانه لو لم يبق لقدرنا على الاتيان بمثله. والجواب انا انما نكون اتينا بمثله لو كنا
ابتدانا ذلك فاما من روى ما قاله امرؤ القيس فغير معارض له عند احد من العقلاء

واحتج بان القارئ يلحن والقرآن لا لحن فيه فان القرآن غير المقروء وهذا الكلام ضعيف
لانا قد بينا ان انما نسميه كلام الله بالمعنى العرفي وسنبين شانه مفصلا ان شاء الله تعالى
فان المرء يرووه على ما كان عليه وقلنا بانه كلام الله. قلنا هو لحن كما ان صلوتنا هي
صلوة رسول الله صلى الله عليه واله ولا يلزم اذا افسدت ان تكون قد افسدت صلاته
عليه السلام. وايضا فانما اضفنا اللحن اليه لان لا يوهم الخطا على كلام الله تعالى
وذلك لا يجوز. فاما قول ابي علي بانا وهو انه يحدث مع القراءة كلام هو فعلنا
وكلام هو فعل الله تعالى فذلك لا يصح وهو اظهر في البطلان من الاول. وذلك لانه يقتضي
ان يكون اذا اذا كنا الذاكرين منا قصد بانا حكاية كلام الله تعالى اقوى من ان لا يقصد ذلك
مع ان الصوت منا على سواء وهذا محال فان الواحد منا لو بالغ في الجهر عند القراءة
مارا على ما يبالغ فيه من غير قراءة. وايضا فان جاز ان يوجد كلامه تعالى عند فعلنا
فما يؤمن من وجود فعل له تعالى عند سائر المتسببات. وهذا انما التفقه تعلق الفعل بنا من كل
وجه ويقتضي ان يكون يجوز بعض ما يقف على اختيارنا من فعل الله تعالى حيث يوجد عند فعلنا
وايضا فذلك يبطل الاجماع الذي كان ذكرناه اولا على مذهبه فيما المخرج منه على قوله
وايضا فذلك يقتضي ان يكون بعض ما نسمع منا قبيح وبعضه حسن متى تعلق الفتح بفعلنا
وان يكون بعضه صادقا وبعضه بخلافه وحسنا وبعضه بخلافه وكل ذلك محال فثبت بذلك
الموضع الثالث. واما الموضع الرابع وهو فيما احتاج اليه الكلام والصوت
في الوجود فقد اختلف الناس في ذلك. فقال الشيخ ابو علي يحتاج الصوت في وجوده الى

وايضا فلو كان القرآن الذي هو كلام الله بعض لدلالة الحروف التي نعلمها لكان كلما وجدنا كل وجه وما كان كلاما لله تعالى وذلك محال صح

صلابة المحل من أي فاعل وجد. وقال الشيخ ابو القاسم يحتاج الصوت الى الصكة وقال
الشيخ ابو هاشم يحتاج الصوت الى الصلابة من فعلنا ولا يحتاج الى حركة محله بل
يوجد في المحل الساكن وجرى له مثل قول ابي علي في حاجته الى صلابة المحل. واختلفوا
في الكلام قال ابو علي يحتاج في وجوده الى بنية في محله والى حركة واعتماد يولده شاهدا
وغائبا قال ولا بد ان يبني الله تعالى لمحل كلامه هيئة كالفم واللسان والشفة ثم يحدثه
ولابي هاشم فيه قولان مرة قال يحتاج الى ذلك كما قال ابو علي. وقال مرة لا يحتاج
الى الحركة بل الى البنية وهو قول الشيخ ابي علي بن خلاد وقال مرة اخرى لا يحتاج الى
ايهما وانما هو يحتاج الى المحل في وجوده. قال وانما القادر منا هو المحتاج الى الآلات
في حدوثه والى الحركة والاعتماد فيصح منه تعالى ان يوجد الكلام في جوهر واحد
وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى حاجة الكلام الى البنية والى الحركة والمصاكة كمذهب
ابي علي. وذهب قاضي القضاة الى ان الصوت والكلام انما يحتاج الى المحل في وجوده
شاهدا وغائبا ولا يصح وجوده لا في محل قال ولا يحتاجان الى بنية ولا الى اعتماد ولا
حركة لامر راجع اليهما وانما يحتاجان الى ذلك من فعلنا وهو قول الشيخ الحسن بن احمد
بن متويه. واحتج اصحابنا على حاجته الى المحل بانه يتولد عن اعتماد الجسم على الجسم
ومصاكته له فلا يجوز ان يتولد ذلك على هذا الشرط الا في محل لان الاعتماد
والمصاكة لا يوجدان الا في محل. ولقائل ان يقول اذا كان حاجته الى ذلك
لما يولده او لشرط فيه وقد بينا انه تعالى قادر على ايجاده ابتداء فصح وجوده لا في محل.

شبهة أخرى لهم وهو أنه مسموع وكما أنا نفصل بين الأصوات نفصل بين جهاتها
فالعلم بها عند الإدراك علم بمحالها فلا يوجد إلا في محل. ولقائل أن يقول إنما نقع
الفصل فيما حل فأما إذا وجد لا في محل فلا فصل كما أنا في بعض الأحوال لا نفصل
بين الجهات التي نسمع منها الصوت. ولهذا جعله بعضهم حجة على أنه ينقل به إلى الصماخ
شبهة أخرى لهم وهو أنه من فعلنا يحتاج إلى محل وليس حاجته إلى ذلك لما علـ
والأصح منا أن يوجده لا في محل متى اختر بأن ذلك ولا لعلة لأن الكلام فيها كالكلام فيه
فيجب أن يرجع إلى نفسه. ولقائل أن يقول أما لا يمكن أن يكون ذلك يرجع إلى الأسباب
الموجبة له عندكم من الاعتماد والاشتراط بالصكة والله تعالى يصح أن يوجده بلا سبب
شبهة أخرى لهم وهو أنه يختلف بحسب المحال فإن صوت الطست يخالف صوت الحجر
وأصوات العيدان تختلف وتخالف غيرها. ولقائل أن يقول هذا يصح فيما حل وما لا
حل لا يختلف بحسب ذلك. شبهة أخرى لهم وهو أن الحروف تتضاد أو يقدر ذلك فيها
فلو وجدت لا في محل أو كان لها وللصوت ضد وهي لا في محل لما صح أن يوجد في العالم إلا
حرف واحد دون ضده أو صوت واحد دون ضده والأداء إلى اجتماع الضدين على الوجه
الذي يتضادان عليه ومعلوم أنه يصح وجود الحروف والأصوات الكثيرة وهذا أقوى ما
يحتج به. ولقائل أن يقول إن هذا مبني على تضاد الحروف وليس الأمر كذلك على ما نبينه
بيانه إن بعضهم لا يذهب إليه. وأيضا فإذا وجد لا في محل امتنع اجتماعهما ولا يمتنع
لقولهم أنه يصح وجودهما مع قيام الدلالة على امتناع ذلك مع تضاده والقول بأنه لا في محل

فاما على قولنا ان الاصوات والحروف من قبيل الصفات كما في سائر الاعراض
فالذي يدل على انها محتاجة الى المحل انا لا نعني بالمحل الا الموصوف بها. وقد بينا انه لا يعقل
وجود الصفة من دون الموصوف فلا يعقل وجود الصوت والحروف من دون الموصوف بها
وهو المحل يبين ذلك ويوضحه ان اثبات عرض لا في محل لا يعقل ولا يصح ان يكون اليه
طريق واثبات ما لا يعقل ولا يصح ان يكون اليه طريق لا يجوز. وتجويزه يؤدي الى افساد
العلوم الضرورية بان يجوز بطلانها واستحالة معلوماتها وان كان ذلك لا يعقل ولا
اليه طريق. وقد بينا ابطال ما ذكروه من صحة وجود الارادة لا في محل فيما تقدم فلا
نطول به هاهنا. وليس يقع اشكال ولا خلاف بين شيوخنا في حاجة الصوت من
فعلنا الى محل والكلام الى بنية مخصوصة فانا نعلم ضرورة انه لا يمكننا احداث ذلك ولهذا
لم يصح منا احداث الكلام في اليد والرجل لما لم يصح منا الا بالالة من الفم واللسان والشفتين
وكذلك الاصوات لم يمكننا بالضرورة احداثها الا في محل وهذا كله يعلم باضطرار
وانما الكلام في ان ذلك هل هو لامر راجع الى الصوت والحروف بحيث انه تعالى ان لا يصح
منه احداث ذلك لا في محل ولا في غير البنية ام هو لامر راجع الى الفاعل. وعندنا
ان حاجة الاعراض الى المحال لامر راجع اليها وهو حاجة الصفة في ثبوتها الى الموصوف
سواء وصفت بها المحال في اللغة العربية. او عقل كونها صفة لها. وان لم يستمع ذلك من
اهل اللغة لان الاوصاف لا تخرج الشيء عما هو عليه ولا تحيله الى غيره. فاما حاجة
الكلام الى البنية من فعل الله تعالى. فاحتج ابو علي بان احدنا لا يقدر على الكلام الا على

هذا الوجه الذي ذكرناه صحيح ان لا يعقل وجود الكلام الا مع ذلك. ولقائل ان يقول
ان هذا اعتماد على مجرد الوجود ولا يصح. ويمكن تقوية هذه الحجة لابي علي وهو ان
نقول ان الواحد منا لا يمكنه ايجاد الكلام الا مع الفم واللسان والشفتين. وانما لم يمكنه
ذلك لامر راجع الى الكلام في نفسه فيجب في كل كلام ان يكون كذلك سوا كان من فعل الله تعالى
او لا. وانما قلنا بانه لا يصح من الواحد منا ايجاد الكلام الا كذلك لانه معلوم باضطرار
ولهذا لم يصح منه ايجاده بيده ولا رجله ولا بشي من الالات الخارجة عنه مع انه يمكنه
ايجاد الصوت بها فيدرك ذلك على ما قلناه. وانما قلنا بانه انما لم يمكنه ذلك لامر راجع
الى الكلام الذي هو الحروف المنظومة لانه لو رجع الى انه قادر ليتعذر عليه ايجاده اصلا
ولو رجع الى انه لا يمكنه الا بسبب ليتعذر عليه بلسانه لانه كذلك او لصح منه ايجاده في
يده لانه قادر على ذلك السبب بيده من الاعتماد والحركة والصلة وجميع ما يتوهم
انه لانه اذا صح منه بالفم واللسان مع انه ليس
ان القادر لذاته لا يحتاج اليه في الحادث او بالفاعل على حسب الخلاف في
بقادر لذاته بل لقدرة وكان لا يحتاج الى المحل فقط الا او بالفاعل على حسب الخلاف في ذلك وكان قادرا بيده ورجله على الاسباب التي يوجدها في الفم واللسان والمحل يحتمل وجب
ان يصح منه ايجاده في يده ورجله. فلما علمنا استحالة ذلك منه علمنا انه لم يمتنع منه
لاجل انه ليس بقادر لا لذاته ولا لاجل انه يحتاج الى سبب لا يمكنه ايجاده الا بالفم واللسان
فلم يبق الا ان تعذره منه كسائر جوارحه لانه يستحيل في نفسه ان يوجد الا بالفم واللسان
وسائر البنية المخصوصة وما يجري مجراها. يزيده بيانا ان الحروف يختلف بمخارجها مع

اشتراكها في الجوهرية • ولهذا لا يوجد الزاحفين يوجد السين ولا الميم وكذلك سائرها
فلولا حاجة كل حرف منها الى بنية مخصوصة لما صحت فيها هذه القضية • تزيده تأكيدا ان
الحروف والكلام لا يوجد في جميع الهوا وانما يوجد في بعض منه وهو ما يكون في الصدا
فلولا انه يحتاج الى بنية مخصوصة ما صحت فيه هذه القضية • ولسنا نشترط فيه بنية
الحياة ولهذا يصح وجوده في الصدا وانما نشترط فيه لتجويف بنية مخصوصة هو بنية مخصوصة
كبنية الفم واللسان فثبت ان ذلك راجع الى نفس الحروف لا الى غيرها • وانما قلنا
بانه اذا كان كذلك لم يوجد من فعله تعالى الا كذلك لان كونها حروفا حاصل من
جهته تعالى فيجب ان يحتاج في نفسه الى ذلك • والاعتماد على حاجة الحروف الى البنية المخصوصة
بالنقض والابطال وهذا اقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي • حجة ابي هاشم
وقاضي القضاة فيما احتجا فيه هو انه لو احتاج الى بنية مخصوصة لما صح وجوده في الجماد
وقد صح وجوده فيه • ولقائل ان يقول لسنا نشترط فيه الحي ولكن بنية كتجويف الفم وما
تتصل بها الالة ان التاليف عندكم يحتاج الى بنية وان لم يحتج الى الحياة • وقولهم المحل كالمحل
الواحد لا يصح فان وجود عرض في محلين لا يعقل فضلا عن ان يصح عليه دلالة • فما ذكرتم
ان يكون البنية المخصوصة المختصة بالحياة شرط في ايجاد الكلام بها • وحصولها من دون
حياة شرط في وجود الكلام في الجزء الواحد منها اذا كان الفعل بعين تلك البنية وبالقادر
لذاته • ويمكن ان يقال ان هذا انما يحتاج للبنية الواحد منا • فاما القديم تعالى
فلا يحتاج في ايجاده الى ذلك • ولقائل ان يقول ان الحاجة لنفس راجعة الى الله
تعالى وانما الذي يحتاج الى البنية هو الكلام • كما انه يحتاج الى المحل عند الجميع

وكما لا يصح وجوده منه تعالى الا في المحل لما كان ذلك مستحيلا في نفسه كذلك لا يصح وجوده
منه تعالى الا في البنية لما كان ذلك مستحيلا في نفسه. ولقائل ان يقول ما تعني بقولك انه يستحيل
في نفسه ان يوجد الا في البنية المخصوصة. ان عنيت انه لا يصح الا في الفم واللسان والشفتين على
هيئاتها وصورها تطابق الكلام الموجود في الصدا فانه يعلم ضرورة انه ليس كذلك. وان
اردت بذلك انه يحتاج الى التأليف على مثل هيئة الفم من دون حيوة او الى التأليف على وجه
التجويف او التأليف المطلق لزم ان يصح من الواحد منا ايجاد الكلام بيده متى الف ما هو على
مثل تلك الصورة المخصوصة ومعلوم خلاف ذلك. وفي ذلك دلالة على انه لا يستحيل لنفسه
وجوده من القديم تعالى من غير هذه البنية وهذا الاعتراض قوي جدا. حجة
لابي هاشم وهو انه لو احتاج الى بنية مخصوصة لما اتفق الكلام مع اختلاف الالسنة والافواه
في البنا ومعلوم اتفاقهما مع ذلك. وحجة اخرى وهو انه لو احتاج الى البنية
لوجب ان يحتاج الى المجاورات وذلك يؤدي الى الحاجة الى الضدين لاختلاف المجاورات
مع اتفاق الكلام. ولقائل ان يقول وما انكرت من ان تشترط الامور المختلفة في الشيء الواحد
الا ترى ان الحياة مشروطة بالبنية مع الحاجة الى الضدين الا انه لا يحتاج الى اجتماعهما
كذلك في مسألتنا. فاما اختلاف الالسنة والافواه في البنا مع اتفاق الكلام فلا
يمنع من الحاجة الى البنية لانه لا يحتاج الى بنية معينة بل الى ما يجري مجرى الفم واللسان صغر او
لكن عظم تجويفه اولا. واقوى ما يحتج به لقاضي القضاة ان يقال لا دليل يقتضي حاجته الى البنية
لامر راجع اليه في نفسه لجواز وجوده في نفسه في غيرها كالصدا وما لا طريق اليه يجب
نفيه فيجوز من فعل الله تعالى ان يوجد لا في بنية مخصوصة. فاما حاجته الى الحركة

واحتج قاضي القضاة بان الاصوات يصح وجودها من دون حركة محلها كما اذا طرحنا
الجوزة على سندان لان الصوت يظهر في ظاهر السندان لحدوثه في الجوزة ولا حركة في
السندان بل على حالته في السكون وهكذا الحرف تولده الاعتماد والحركة مصاحبة
للاعتماد وبطلت الحركة في الباني وهو حالة وجود الحرف فبان ان الصوت والكلام يوجد
من دون حركة وذلك يدل انه لا يحتاج الى الحركة. ولقائل ان يقول اما في الشاهد
فلا بد من مصاكة من الواحد منا ثم قد يوجد الحركة المصاكة والحركة في كل واحد
من الجسمين وقد يحصل المصاكة من احدهما والاخر ساكن. فاما ان يوجد الصوت من دون
مصاكة وحركة منا فلا يصح. وايضا فان لم يحتج الى ذلك فيجب ان يصح منا ايجاد
الصوت في محل قدرة اليد ومعلوم خلاف ذلك. وكذلك فانه لا يمكننا ايجاد حروف
الكلام الا بمصاكة اللسان لمخارج الحروف. لهو المصاكة والحركة عند حدوث
الطا والميم وغير ذلك. ويمكن ان يقال ليس هذا في جميع الحروف فانه يمكن احداث
الخا معجمة من اعلى والحا غير معجمة والواو من غير مصاكة. فاما الحركة فقد لا توجد
مع الخا والحا وان وجدت مع الواو واذا ثبت هذا لم يصح ان يقال الحاجة في نفسها
الى الحركة ولا مصاكة بل انما الحاجة الى ذلك من الواحد منا حيث يحتاج الى السبب من فعله ولا احتاج الى
ذلك اذا كانت من فعل الله تعالى. حجة ابي علي انه ثبت بثبوت الحركة ويزول
بزوالها الا ترى ان الطست اذا نقر فطن ثم سكن فانه يبطل طنينه بزوال الحركة
والواحد منا لا يمكنه ان يوجد الصوت الا بالحركة مع انها لا تولده وانما تولده

الاعتماد يدل على الحاجة الى الحركة • ويدل هذا القول في حاجة الصوت الى الصلابة
لما ثبت ان الاجسام الرخوة لا يصح فيها الصوت كالقطن لا صوت فيه اذا اضرب بعضه ببعض
او ضرب عليه • ولقايل ان يقول وما انكرتم انه انما احتاج الى الحركة لحاجته الى المصاكة
والمصاكة بالقطن لا تحصل الا بحركات متوالية او حركات ثقل
من فعلنا والمصاكة بالقطن غير ممكنة لا يتأتى اعتماد من فعلنا صلابة كالمحل لما كان لا
السكون فيها • ولهذا اشترطنا في توليد الاعتماد من فعلنا للصوت صلابة المحل لما كان لا
يتم من توليد الاعتماد للصوت من فعلنا ولا ينقض هذا بأحداث الصوت والكلام
في اللسان لانه يحدث فيها صلابة بالقادر • واما قول من شرط وجود الصوت
بان يوجد في الهوى بحيث لا يصح وجوده الا فيه • فاحتج بانه يثبت بثبوت الهوى ويبقى بانتفائه
الا ترى ان من منع من النفس لم يمكن من الكلام وان كان فيه المصاكات والحركات في اللسان
فبان انه يوجد في الهوى وانه عند عدمه لا يصح وجوده • وايضا فعند ضيق النفس يتعسر
الكلام • وعند اتساعه يسهل الكلام • ولهذا صحت الاصوات في البوقات والصفارات
والمزامير والبراعات لاجل الهوى الذي يحمله الاصوات وكذلك ايضا تقع عند الحركة
من الصوت فلاجل حلوله في الهوى • ويمكن ان يقال في ذلك هذا كله ما يدل على انه يوجد
فيه ولا يدل على انه لا يوجد عند عدم الهوى ولا على انه لا يوجد في غير الهوى من المحال
فانا نعلم وجود الحروف في محالها ولهذا اختلف بحسبها وهي اصوات مخصوصة او معها
اصوات على حسب الخلاف • ولهذا اختلفت اصوات الاجسام فان صوت المجوف يخالف
غيره وصوت البوق يخالف صوت الطست والحجر وما يسمع من ضرب الحديد على الحديد

لا يساوي ما يسمع من ضرب الصفر على الصفر ولولا انها تحل في محال من غير الهوى لما جاز
اختلافها بحسب المحال وهذا هو الاصوب والله اعلم . فاما حاجة الصوت
الى الاعتماد فهو مذهب ابي هاشم فانه قال بانه يولد الصوت . وابو علي ذهب الى ان
الذي يولد الصوت هو الحركة وان الحركة تولد الحركة ايضا وقال ابو هاشم الحركة لا تولد
الا مع الاعتماد . واحتج ابو هاشم بانه لو ولدت الحركة الحركة لكان قد ولدت ضدها
وهذا محال لانها بان تحيل ضدها اولى من ان تصحح وجودها وهذا هو الاصوب
واحتج على ان الاعتماد هو المولد للصوت بانه يكثر بحسب كثرة الاعتماد ويقل بقلته
ويبقى ما يبقى به . فاما توليد الحركة للصوت واحتج على امتناع ذلك بان الحركة
لا جهة لها والصوت يحصل عند الحركة في غير محلها فيجب ان يكون محتاجا الى ما يختص في
توليده بجهة وليس ذلك الا الاعتماد . ومعنى اختصاصه في التوليد بجهة انه يولد في
الثاني من محله والكون لا يصح فيه ذلك والا ادى الى ان لا يولد في جهة اولى من جهة لان
الجهات معه على سواء . فاما ان يولد في جميعها فهو محال او لا يولد اصلا او يولد في بعضها
دون بعض من دون مخصص وذلك محال . واما الموضع الخامس وهو انه يشمل
على المتماثل والمختلف والاشكال في تماثل الاصوات والحروف فانا نعلم اشتباه بعض
اصوات العيدان وضرب الابواب ونغمات الطيور واختلاف بعضها فان ضرب الباب
يخالف ما يقع بالاوتار وغيرها والكلام في الحروف اظهر فانا نعلم تماثل الحروف
واختلافها ضرورة . الا ترى ان الزاي تشبه الزاي وتخالف السين وكذلك الحروف

ولهذا علمنا ان الداخل تحت مقدورنا تسعة وعشرون حرفا وعلمنا حصرها في ذلك
باختلافها في نفسها هذا في اللغة العربية وان كان يوجد في بعض اللغات حرف بين
الجيم والشين والقاف والكاف والبا والفا وقد يشبه الحال في الزا المضمومة والمفتوحة
قال ابو هاشم هما مختلفان لثبوت الفصل بينهما • وقال الشيخ الحسن بن احمد بن متويه يمكن
ان يصرف هذا الفصل الى ما يقترن بها من الحروف فان الضمة عند الاشباع يكون واوا
والكسرة عند الاشباع يكون يا وهذا الذي ذكره صحيح • فاما تضاد الحروف
فقد ذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم الى تضاد ما اختلف منها وهو قول الشيخ ابي القسم وقطع
قاضي القضاة على انتفا التضاد في بعض كتبه • وذهب ابو عبد الله البصري الى التوقف
وهو ما استقر عليه كلام قاضي القضاة وهو الذي نصره الشيخ الحسن بن احمد بن متويه
حجة الشيخين انه لا يصح اجتماع حرفين مختلفين منها وذلك دليل التضاد كما في السواد والبياض
حجة القاضي انه انما لم يصح ذلك فيها لاختلاف المخارج في البنية وتغايرها ولا
فكل اخر من جواهر تلك المخارج لو نقل الى المخرج الاخر لصح وجود ذلك الحرف الاخر به
ولانه لا طريق الى التضاد فيها وجب نفيه • حجة من قال بالتوقف انه لا دليل يدل
على واحد من الامرين فلم يجز القطع على واحد منها فان كل ما ذكروه مما يجوزه العقل
ولا يحيله • فاما القول بانه لا طريق الى التضاد فانما يصح ان يكون دليلا متى ذكر دليل
على انه لا يصح ان يكون اليه طريق فهذا في الموضع الخامس والله الهادي •
واما الموضع السادس وهو في الحكاية والمحكي فالكلام هاهنا

تقع في ثلثة فصول فصل فيما تصح حكايته ٭ وفصل في شروط الحكاية ٭ وفصل في ان الحكاية

هل هي المحكي ام لا **اما الفصل الاول** وهو فيما تصح حكايته فالحكاية

لا تصح الا فيما هو مدرك او ما يجري مجراه من الكلام او اشارة او كتابة او مشي وان كان

بعض المدركات يتعذر حكايته الا على من يحقق بعض علم مثل اصوات بعض الطيور وصرير

الباب واخاسر ذلك واما الارادات وافعال القلوب فلا تصح حكايتها ولعلم بعذرته

واشتغاله بالاضطراب **واما الفصل الثاني** وهو في شروط الحكاية فلها في الكلام

شروط منها ان لا يختلف اللغتان والالغة الفارسية لا يكون حكاية للغة العربية

وانما يكون حاكيا معناها فقط ٭ ومنها ان لا يعتبر الفائدة فانه لو كان مفيدا

فحكاه غير مفيد او مطلقا فحكاه مشروطا لم يكن حكاية له ٭ ومنها ان لا يكون

مخالفة في اعرابه ولا اخر ذاته ولهذا لا يكون الملحون حكاية للمعرب ٭ ومنها ان يكون

قاصدا الى الحكاية او في حكم القاصد فالاول الحوارض يقصد بقوله بسم الله الرحمن

الرحيم قراءة الاية حكاية عن الله فان لم يقصد هذا بل على وجه التبرك بها في اوائل

الامور لا يكون حاكيا ٭ والذي يجري مجرى القاصد هو ان يأتي من ذلك بما لا يشتبه الحال

فيه انه من كلام الغير وانه لم يقصد به معنى اخر خصه في نفسه فان من سمع منه شعر

امرء القيس يقال هو حاكي ٭ وكذلك من سمع سورة من القران يقال هو حاكي ٭

واما الفصل الثالث وهو ان الحكاية هل هي المحكي او غيره فقد اختلف الناس

في ذلك فذهب الشيخان في ذلك ابو الهذيل وابو علي الى ان الحكاية هي المحكي بناء على بقاء الكلام

وتبعهما الاسكافي على ذلك في كلام الله تعالى. وفي الشاهد قال الحكاية غير المحكي
وذهب ابو هاشم الى ان الحكاية غير المحكي وان كان يقول بان القراءة هي المقروء وهو الصحيح. والذي
يدل على ذلك. انه قد ثبت ان الاصوات والحروف لا يجوز عليها البقا فيجب فيما نسمعه ثانيا ان
يكون غير ما نسمعه اولا وان اتفق اللفظ والمعنى والاعادة على امتناع البقا بالنقض والابطال
وايضا فالحكاية فعل في محل لا يصح ان يكون في محل آخر وكيف يصح ان يكون حالا في زيد وفي
عمرو اذا حكاه عن زيد. وايضا فالمعلوم ضرورة تعلق الامر والنهي بما نسمع من قراءة
القرآن واستحقاق الثواب على حال الطهارة اذا قراه والعقاب على حال الجنابة اذا قراه فكيف يجوز ان يكون
فعلا له تعالى وهل هذا الا قول بان افعال العباد من الله تعالى او انا نستحق المدح والذم
على فعله تعالى وهذا محال. وايضا فقد يتفق من متكلمين في شي واحد نحو قول امرئ القيس
وقوفا بها صحبي وقول طرفة مثله فانهما انما اختلفا في القافية فقال امرؤ القيس وتجمل
وقال طرفة وتجلد فكما انه اذا حكاه الغير ان يكون ما اشترك فيه كلاما لهما وان
تضاعف ادراكه وتقوى كما تقوى كلام اثنين وتضاعف على كلام واحد وهذا
محال فثبت الموضع السادس. واما الموضع السابع وهو في الاسم والمسمى
فذهب شيوخنا الى ان الاسم ليس هو المسمى وذهب الكرامية الى ان الاسم هو المسمى ولهذا
روي عن بعضهم ان سورة الاخلاص قديمة لان فيها اسم الله تعالى القديم وسورة تبت يدا
ابي لهب حادثة لان فيها اسم المحدث ابو لهب وهذا غاية الركاكة ونقض
للعقل. والذي يدل على بطلان قولهم ان الاسم محتاج الى الخلق والمسمى قد لا يحتاج

كالجسم والقديم. ووجه آخر فالمسمى قد يكون له أسماء كثيرة ولا يجب أن يكون
بعددها وعلى هذا قال الله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها. وروي في الخبر أن
لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة ولا يجب أن يكون تسعة وتسعين إلها.
وأيضا فإنه تعالى أضاف الأسماء إلى نفسه وبين أنه يستحقها بقوله لله الأسماء والشيء
لا يستحق نفسه ولا يضاف إلى نفسه. ووجه آخر وهو أن الأسماء إنما تحصل
بالمواضعات والمسمى لا يحتاج إلى المواضعة. وأيضا فإن الاسم فعلنا والمسمى قد
يكون قديما لا يفعل. وقد ألزم من قال بهذا أن يكون إذا قال نار احترق لسانه وإذا
سمّى الموت أن يموت. واحتجوا بقوله تعالى سبح اسم ربك الأعلى قالوا فأضاف التسبيح
إلى الاسم وليس يجب إلا لله. والجواب أن التسبيح التنزيه وهو أمر بتنزيه أسماء الله وتقديسها
عن أن يسمى بما لا يجوز عليه نحو تسميته محدثا أو عرضا أو جسما. قالوا وقد قال الشاعر

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

قلنا ولسنا ننكر أن يطلق الاسم على المسمى مجازا والمجاز جائز في لغة العرب فهذا
في الموضع السابع. وأما الموضع الثامن وهو في بيان معنى الكلام والمتكلم. أما
الكلام فقد اختلف في معناه على حسب الاختلاف فيما هو من حقه. فإن منهم من قال من حقه
أن يكون منتظما من حرفين فما عدا ولا يصح من حرف واحد وهو قول أبي هاشم وإليه ذهب
قاضي القضاة وأصحابه. وذهب أبو علي إلى أنه يجوز أن يكون كلاما من حرف واحد. واختلفوا
في شرط كونه مفيدا. فقال أبو هاشم في البغداديات يجب أن يكون مفيدا. وقال
قاضي القضاة لا يشترط. وقال أبو هاشم أيضا لا يتألف الكلام إلا من حرفين مختلفين

غير متمايلين . وقال قاضي القضاة سائلا من المتمايلين . فعلى قول ابي علي الكلام هو الحرف
الواحد من الاصوات بما زاد عليه من ذلك الذي علم من حال فاعله انه قصد به غيره من الحروف
التي هي من قبيل الاصوات . واحتج على ان الحرف كلام لان الحرف الواحد قد يكون امرا
نحو ق و ع من الوقاية والوعاية والامر من ضروب الكلام . وايضا فان اهل
اللغة قسموا الكلام الى اسم وفعل وحرف والحرف قد يكون واحدا قال ولكنه لا يكون
كلاما الا اذا علم انه قصد به غيره من الحروف وعن الاصابة بل بما هو من قبيل الاصوات كما
تقدم في الحد . وعند قاضي القضاة الكلام الحرفان المؤتلفان من الاصوات فما
زاد عليهما ويعني بايتلافه ان يكون الحرف عقيب الحرف على وجه التوالي بحيث لا فاصل هناك
من حرفين فصاعدا . وقال
قال لان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام لا يكون الا مؤتلفا احترازا عما يحدث
من الحروف المسموعة المتميزة . وذكر المتميزة
لبعض الطيور من الحروف او الحروف الا انها لا تتميز عن غيرها . قالوا وانما قسمه
بعض اصحابنا هو الحرفان او الحروف
في اصوات نحو في نحو قسمه
اهل النحو الكلام الى ثلثة بذلك قسمة صناعية ليست وضع اهل اللغة
الحركات الى رفع ونصب وجر وجزم وكلامنا انما هو في الكلام اللغوي . فاما قول
القايل ق و ع وش فانما يكون كلاما عند ان يوقف عليه او يتصل بغيره وفي حال الوقف لا بد
معه من حرف ساكن وهو الياء في قوله عي وشي وفي وفي الجمع عوا او شوا او قوا . وفي التثنية
عيا وشيا ووقيا وفي حال الاتصال معه حروف كثيرة . والظاهر عند اهل
اللغة ان اقل الكلام حرفان يبتدئ بالمتحرك ويقف على الساكن ولهذا يقف عليه في

تولاهن . فاما قولهم سمعت كلام فلان من اوله الى اخره فهذا لا يقتضي ان كل حرف
كلام لانه ايضا يقال سمعت خطبه فلان وشعره من اوله الى اخره وان لم يجب ان يكون
كل حرف خطبة ولا شعرا . ومن اشترط في الكلام الافاده قال بان الكلام الحروف
او الحروف المميزه المسموعه المتواضع على استعمالها في المعاني ولانه خالف اللغه
لان اهل اللغه نصوا ان الكلام على ضربين مهمل ومستعمل . ولهذا يقولون في المهمل تكلم
بما لا يفيد وبما لا معنى له فثبت انه كلام . فاما قول ابي هاشم ان الكلام لا ينتظم الا
من حرفين مختلفين فهو قول باطل لان المعلوم ان اهل اللغه يسمون ما ينتظم من المتماثل كلاما
كما يسمون ما ينتظم من المختلف كلاما . وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه واله ما انا
من دد ولا الدد مني والمراد به اللهو واللعب ويوجد كثير في اللغه الفارسيه ويسمى
كلاما فبطل قوله . وذهبت الاشعريه الى ان الكلام هو المعنى القايم بالنفس وقد بينا بطلان
ذلك . وذهبت الكراميه الى ان الكلام هو القدره على التكلم والتكلم وقد بينا
بطلانه ايضا . فاما المتكلم فعندنا انه يستعمل في معنيين احدهما في اصل
اللغه والثاني في عرفها وعرف الشرع . اما في اصل اللغه فالمتكلم هو فاعل الكلام
وهو جار مجرى المتحرك والساكن انه فاعل الحركه والسكون . ودليل ذلك ان اهل اللغه
متى علموا ان الكلام وقع من الفاعل بحسب قصده وداعيه وصفوه بانه متكلم وان فقد
كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ومتى لم يعلموا ذلك او علموه انه حصل فيه لا باختياره
لم يصفوه بانه متكلم واحصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك . ولهذا وصفوا
الواحد منا متكلما بما يوجده وان لم يصفوا الصدا بانه متكلم ولا ناطق

وان كان قد قام به الكلام وحلّه. ولما اعتقدت العرب في المصروع ان الكلام لم
يحصل من جهته ولا ورد على اختياره بل انما فعله الجن لم يصفوه بانه متكلم به بل قالوا هو
كلام الجن وبهذا يبطل قول الاشعرية ان المتكلم من قام به الكلام وقد تبين بطلان
قولهم فيما تقدم فهذا هو المعنى الاول. واما المعنى الثاني وهو المعنى العرفي والشرعي
فان المتكلم في عرف اللغة والشرع هو المبتدي باحداث الكلام والمنشئ له سواء سمع منه
او كان حكاية عنه وعبروا عليه لما يسمع في الحال. ودليل ذلك ما نعلمه من ان اهل
العرف متى سمعوا انسانا ينشد قصيدة امرئ القيس وهي قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
فانهم يصفونه بانه كلام امرئ القيس وشعره لا كلام القائل وشعره وان كانوا يقولون بانه فاعل
له في الحال لما كان امرؤ القيس هو المبتدي لذلك وغيره هو المحتذي والحاكي. وعلى هذا
المعنى انتشر وظهر القول بان هذا كلام النبي وخطبة الوداع وخطب علي ع وفقه ابي حنيفة
وفقه الشافعي وكلام المعتزلة وهذا معلوم عند اهل العرف والشرع ولا يدفعه الا معاند
وكل ما ذكرنا به يبطل قول الاشعرية وقول الكرامية ان المتكلم هو القادر على الكلام
والكلام هو القدرة على التكلم وقد تبين ذلك فيما قبل هذا فهذا هو الموضع الثامن
واما الموضع التاسع وهو في اقسام الكلام. فاعلم ان الكلام على ضربين مهمل ومستعمل
فالمهمل عندهم ما لم يوضع لفائدة والمستعمل منه ما وضع لفائدة فان الكلام انما كان
مفيدا لا لنفسه وانما يكون مفيدا للمواضعة الحاصلة من اهل اللغة. والمستعمل ضربان
احدهما مفيد والاخر غير مفيد. ونريد بالمفيد ما يفيد فائدة فيما يتناوله وغير المفيد
ضربان احدهما ما يجري مجرى المفيد. والثاني ما لا يجري مجراه. فالاول كقولنا

ثم فانهم جعلوه من ابهم الاشيا لانه لا ينفع به الابانة وانما يقتضي صحة العلم والخبر
وليس هو على وجه التلقيب بل لو شوع عن المسميات وكان فيها ما لا يصح ان يعلم او يخبر عنه
لم يكن شيئا فثبت انهم افادوا به هذا المعنى ولهذا وصف الله تعالى بانه شي لما كان ليس
بلقب محض وانما هو موضوع لما ذكرنا وهذا هو مذهبنا وهو قول قاضي القضاة وغيره من
الشيوخ . وقال الشيخ ابو عبد الله لولا ورود السمع بذلك لكنت لا اسميه تعالى شيئا الا من جهة
اللغة والعقل لانه لغة وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ ابي علي . وقد قال جهم لا اسمي
الله شيئا وانما اسمي مشيئا للاشيا . وحكي عن ابن الناشي انه قال لا اسمي غير الله شيئا على
الحقيقة بل مشيئا على النقيض من الاول . ويدل على جواز تسميته بذلك انه قد ثبت ان
الشي في اللغة اما في اصلها واما نقل وعرف فيها موضوع لكل ما يعلم ويخبر عنه وكل اسم
لغوي يفيد فائدة يحكم العقل بثبوتها فيه تعالى فانه يجوز اجرا ذلك الاسم عليه وان لم يرد
اذن سمعي وان كان هذا قد خالف فيه قوم من البغداديين كالحارث الوراق وغيره .
والذي يدل على صحة هذا الاصل ان العارف بالله تعالى وصفاته يحسن منه او يجب استدعاوه
للغير الى ما يعرفه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم له تعريفه ما وجب
او حسن الا بالاسم اللغوي الذي يفيد ذلك لان الاشارة لا تجوز عليه تعالى وما الاسم الواجب
او الحسن الا به يكون حكمه حكمه فثبت انه يجوز تسميته بذلك بغير اذن شرعي . وذلك يقتضي
انه يجوز تسميته تعالى شيئا . ويدل على ذلك قوله تعالى ليس كمثله شي وهذا يقتضي انه شي لا اشباه له
الاشيا وقال تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم فانه استفهم بلفظ

اي وذلك يقتضي ان الجواب بذكر اسم نحو قوله اي رجل عندك فان الجواب زيد فالمراد الله
شيء وشهادته اكبر شهادة. وهذا بخلاف الاستفهام بلفظ هل نحو قوله هل من
شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله فلا تعالى اذ الله لم يجب ان يكون من جملة الشركا
تعالى لم يلزم الاول لان هذا الثاني جوابه بنعم او لا نحو قوله هل رايت زيدا ام لا فجوابه
محذوف وهو
نعم او لا فجواب الاية منهم نعم او لا. ثم امر تعالى ان يقول الله الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
فصح ما قلناه. نعم واما الضرب الثاني وهو ما لا يجري مجرى المفيد فهو اسماء الالقاب
نحو قولك زيد وعمرو. واما المفيد فهو نحو قولك قادر وعالم وكريم وحكيم وغير
ذلك. والفرق بينهما ان اللقب يجوز تغييره وتبديله واللغة بحالها لا تتغير بخلاف
المفيد. وفرق اخر وهو انه اقيم عند الغيبة مقام الاشارة عند الحضور بخلاف المفيد
فانه وضع لفائدة في المسمى به. وفرق ثالث وهو ان المفيد يقع فيه الشركة واللقب
وضع للتمييز بين الاشخاص والاعيان والمفيد ضربان احدهما يفيد ما وضع له اولا
وهو الحقيقة والثاني يفيد ما لم يوضع له اولا. وهذا الثاني ينقسم الى ما يكثر استعماله
عند اهل اللغة فيما افيد به ثانيا حتى لا يسبق الى الافهام عند اطلاقه غيره وهذا
هو الاسماء المنقولة الى عرف اللغة فيصير المجاز حقيقة ويصير الحقيقة كالاولى مجازا
عند ثبوت التسبق الى الافهام في الثاني والى ما يكثر استعماله ولا يسبق الى الافهام منه
الا ما نفيده كالوضع الاول. وهذا الثاني هو المجاز الاقرب. والى ما لا يكثر استعماله
فيه وهو المجاز الابعد. والحقيقة تنقسم الى لغوية وعرفية وشرعية فاللغوية
كاسم الغائط الذي كان موضوعا في اصل اللغة للمكان المطمئن. ثم صار موضوعا

لقضا الحاجه المخصوصه. والشرعيه كاسم الصلوه والصوم وغير ذلك والتعويه

تنقسم الى مفرده ومشتركه. فالمشتركه ما افيد بها معان مختلفه نحو اسم العين والبطن

والادراك والقرو والشفق وكالسرور في الضيا والظلام. وعسعس الليل اذا اقبل

واذا ادبر واستعمالهم لهذه المعاني فيها على جهه الحقيقه ولا اشكال في افادتها

في المسميات لفوايد مختلفه عند اهل اللغه العربيه ولا معنى لقول من يقول انها تفيد

بها على اختلافها فايده واحده وتجريها مجرى اللون الذي يفيد الهيه في جميع الالوان

على اختلافها لان هذا من الاسما المتشابهه. وكذلك اسم القادر عند المتكلمين يفيد فايده

واحده وهو صحه الفعل على اختلاف القادرين وهو من الاسما المتشابهه. والالفاظ

المفرده تنقسم الى ما يفيد فايده مجمله والى ما يفيد فايده مفصله. فالاول هو الاسما

المجمله والثاني هو المفصل وهو على ضربين مستغرق وهو العام. وغير مستغرق وهو الخاص

وهو الثاني على ضربين احدهما ان يفيد ما اجمله اسم اخر وهو البيان. والثاني لا يفيد ذلك

وهو ما ليس ببيان فهذه اقسام الكلام محصوره. وقد بينا تفاصيل اكثرها في كتابنا

الموسوم بكتاب تحرير الاصول في اصول الفقه فمن اراد معرفتها على التفصيل فليقصد الى

ذلك من الموضع التاسع. واما الموضع العاشر وهو في تعيين كلام

الله تعالى فالكلام منه يقع في ثلثه مواضع. احدها في حكايه المذهب وذكر الخلاف

والثاني في الدليل على صحه ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. والثالث في

بيان نقض حجج المخالفين والجواب عنها. اما الموضع الاول وهو في حكايه المذهب

وهو ضربان احدهما كحج للعموم ما دخله تخصيص من كلام مستعمل صح

وذكر الخلاف فلا خلاف بين اهل القبلة في ان الله تعالى متكلم واثبات كلام له • وانما
اختلفوا في وجه آخر فذهب قوم الى انه تعالى متكلم لذاته وهذا هو مذهب محمد بن عيسى
الملقب ببرغوث ويأتي على هذا القول انه ينفي ان يكون له كلام • وذهب قوم الى اثبات
كلام لله تعالى واختلفوا فمنهم من قال كلامه تعالى هو هذا المتلو في المحاريب المعروف
بين المسلمين الذي يحرمونه على الجنب • ويستعملونه في العبادات • وذهب آخرون الى
انه ليس بكلام الله تعالى واختلف الاولون فمنهم من قال بانه قديم وهو قول الحنابلة واصحاب
الحديث واكثر الحشوية • ومنهم من قال بحدوثه وهم العدلية • واختلفوا فذهب الشيخ ابو علي
وابو الهذيل الى ان كلام الله تعالى باق كما تقدم بيانه • وفي حال قال الحدث مع القارئ مثل
كلام الله تعالى كما تقدم حكايته عنه • وذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من الشيوخ
الى ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو وان القراءة هي المقروء وانه حكاية كلامه وان الحكاية
غير المحكي وانه يضاف الى الله تعالى على المعنى العرفي والشرعي لا على معنى انه احدثه في الحال وهذا
هو الصحيح • واختلف الآخرون فمنهم من قال كلام الله تعالى هو القرآن والتوراة والانجيل
وغير ذلك وهو شيء واحد لا يتجزى ولا يتبعض وهو صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من
قبيل الاصوات والحروف وهو مع ذلك توراة وانجيل وزبور وقرآن وامر باشياء كثيرة ونهي
عن اشياء كثيرة وخبر ووعد ووعيد وموعظة وتذكير وهذا هو قول الاشعرية
قالوا وهذا المتلو عبارة عن المعنى القديم ويسوون بين الشاهد والغائب كما تقدم حكايته
عنهم • ومنهم من قال بمثل ذلك الا انه قال بانه ازلي وهذا المتلو حكاية عنه وهم الكلابية
اصحاب ابن كلاب • وذهب النجارية الى ان القرآن مكتوب جسما متلو عرضا

والجسم يبقى والعرض عنده لا يبقى وكان يقول بأنه باقٍ وغير باقٍ. وذهبت الكرامية
إلى أن الاسم هو المسمى كما تقدم وزعموا لأجل هذا أن الله عرض لأنه اسم والاسم عرض
وربما قالوا والقرآن الذي فيه بسم الله قديم. وربما قال القرآن ليس بكلام الله وليس
لهم نصيب في الإسلام إلا أنا ذكرنا قولهم لنبين ضلالهم. وذهبت المطرفية إلى
أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت. وإنما هو معنى قائم بقلب الملك الأعلى وهو ملك
يقال له ميخائيل فهذا هو الموضع الأول. وأما الموضع الثاني وهو في الدليل
على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف. فالذي يدل على ذلك وجوه منها أن
النبي صلى الله عليه وآله كان يدين بذلك ويخبر به فإن من عرف الأخبار وبحث أدنى بحث
علم بأنه كما يعلمه صلى الله عليه يعلم أنه كان يدعي النبوة بأن ما معه هو كلام الله تعالى ووحيه
وتنزيله ويخبر بذلك ويبشر به وهذا لا يجحده إلا معاند. وإذا ثبت ذلك وجب أن يقطع على أنه
كلام الله تعالى على ما أخبر به لأن ظهور المعجز عليه قد أمننا من وقوع الخطأ منه فيما يخبر به
ومن وقوع الكذب فيما يخبر به فثبت بذلك أنه كلام الله تعالى. ومنها أن الصحابة أجمعت
على ذلك وإجماعهم حجة على ما نبينه إن شاء الله تعالى. وإنما قلنا إنها أجمعت على ذلك
لأن من عرف الأخبار وبحث عن السير والآثار علم أن الصحابة ما كانت تقول بأن هذا القرآن
هو كلام محمد ولا كلام غيره من الخلق بل كانوا ينكرون من يقول ذلك ويعدونه من أعدائهم ولم يكن ينقل
ذلك الأمر كان بحضرة الرسول صلى الله عليه ما لاعنه. وكانوا إذا اختلفوا في أمر
من الأمور قالوا بيننا وبينكم هذا القرآن فيشيرون إلى المتلو فيما بينهم. ويقول القائل
منهم لا ندع كلام الله لكلام غيره ويضيفون أوامره ونواهيه وأخباره وقصصه إلى الله تعالى

ويقولون قد قص لنا واخبرنا وامرنا ونهانا وهذه في الشهرة كاشتهار ذكرهم اصحاب النبي
صلى الله عليه وخاصته فلا معنى لما يدعيه المخالف في ذلك. ومنها ان هذا المتلو
في المحاريب المعروف بين المسلمين هو دليل الصدق وبرهانه المعجز كما تقدم بيانه وفيه ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي ذلك ما يدعوهم الى بيان الاختلاف فيه. ولا علمنا
ان احدا من العرب طعن بان فيه الاختلاف وهم اعرف الناس بذلك لان اللغة لغتهم وهم
اعظم الناس عداوة له لما تقدم بيانه. فاذا عجزوا عن ذلك دل على صدقه وعلى انه ليس
من عند غير الله هذا وقد قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله. وقال
افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه والمراد
به التوراة ومعلوم ان الكلام الذي يسمعونه ليس هو المعنى القائم بالنفس ولا القائم بقلب
الملك وانما هو المتلو المسموع بين المسلمين في الاولين والآخرين فثبت انه كلام الله تعالى
لانه اذا دل على نبوة النبي صلى الله عليه وآله وهو وعترته ثبت انه صدق وحق لذلك وثبت
انه قد شهد لنفسه بانه كلام الله فثبت ان شهادته صدق لا كذب فيها كما ان شهادته
على نبوة محمد حق لا كذب فيها فثبت الموضع الثاني. واما الموضع الثالث وهو ابطال
حجج المخالفين واقوالهم. فاحتج من قال بانه متكلم لذاته بانه لا يجوز ان يكون متكلما
بالفاعل لانه لا فاعل له ولا بالمعنى معدوم لفقد الاختصاص ولا محدث لانه موصوف بانه متكلم
فيما لم يزل ولا قديم لانه لا ثاني له تعالى فثبت انه متكلم لذاته. والجواب عن ذلك ان هذا
بناء على ان للمتكلم بكونه متكلما حالا تعلل وهذا لا يصح كما بينا ان المتكلم هو فاعل

الكلام وايضا فانه لا نعلم تلك الحال ضرورة ولا يصح ان يكون البهاطرة لانه لو كان البهاطرة لما كان الا الفعل كما تقدم والفعل لا يدل على شي من ذلك على ما تقدم

وايضا فلو كان تعلى متكلما لذاته لكان متكلما لجميع انواع الكلام لانه لا اختصاص لذاته ببعض ذلك دون بعض فكان يجب ان يكون صادقا وكاذبا وامرا بالقبيح وناهيا عن الحسن وكل ذلك محال لما بيناها من السابق وفي بعضها ما هو صفة نقص وذلك عليه لا يجوز . وايضا فلو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون متكلما بما لا نهاية له من الكلام وذلك محال . وايضا فلو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون مخاطبا لذاته لان الخطاب احد انواع الكلام . بل هو الذي يعقل في كلام الله تعلى ولو كان مخاطبا لذاته لم يختص ببعض المخاطبين دون بعض . وكان يجب ان يكون مخاطبا للجمادات ولمن لا يعقل وللمعدومات وكل ذلك محال . واما قول الاشعرية فقد ابطلنا قولهم في المعنى القائم بالنفس . فاما القول بانه لا يتجزى ولا يتبعض فاثبات كلام هذه حاله لا يعقل ولا طريق اليه فيجب نفيه . ووجه اخر وهو ان كلام الله تعلى يجب ان يكون مفيدا ولا يكون مفيدا الا وقد تقدم عليه المواضعة وقد ثبت ان المواضعة على الشي الواحد لا يصح لا سيما اذا لم يكن معلوما باضطرار ومدركا او في حكم المدرك وهذه حال الكلام الذي اثبتوه فيجب نفيه . واما قولهم باثبات معنى قديم فهو باطل لما ثبت من انه لا قديم مع الله . وايضا فلو كان قديما لم يخل ان يكون هو الله او غيره فان قالوا هو الله لزم ان يكون الله كلاما وذلك يقتضي ان يكون كلاما

لغيره وإثبات غير له يكون تعالى هو وكلامه محال. وكان يجب أن يكون كلامه تعالى هو بدن
للقادر العالم الحي المجازي المعاقب المثيب المشكور وكل ذلك يعلم ضرورة من الدين خلافه
وإن كان غيره فقد بينا أن ذلك قديم آخر. وأيضا فلو كان قديما لما كان معتدا إلا أنه
لا يفيد إلا مع المواضعة والمواضعة لا تجوز على القديم. وأيضا فلو كان الكلام قديما
لكان باقيا وقد بينا أن الكلام لا يبقى إذ كان معقولا. وإن كان من غير جنس هذا الكلام
فهو لا يعقل وقد بينا أن إثبات ما عداه كلاما لا يجوز. واحتج المخالف بأشياء. منها
شبهة لهم قالوا لو لم يكن متكلما فيما لم يزل لكان إما أخرس أو ساكت وهما
لا تجوز عليه تعالى فيجب أن يكون متكلما والجواب أن هذه دعوى مجردة لا دلالة
عليها وذلك لأن هذه القسمة غير صحيحة وإنما القسمة الصحيحة أنه تعالى لا يخلو أن يكون
متكلما بآلة هي الفم واللسان أم لا فإن كان متكلما بآلة فإنها لا تخلو إن يكون بها آفة
أم لا إن كان بها آفة فهو أخرس وإن لم يكن بها آفة فلا يخلو أن يستعملها في الكلام أم لا
فإن لم يستعملها فهو الساكت. وإن استعملها فهو المتكلم وإن كان متكلما لا بآلة
لم يلزم أن يكون إذا لم يتكلم أخرس أو ساكتا فإذا كان الخرس والسكوت فرع على كونه
متكلما بآلة وقد بينا أنه متكلم لا بآلة ثبت أنه لا يجوز عليه ذلك. فإن أهل اللغة إنما
يستعملون اسم الخرس والسكوت فيما ذكرنا دون ما عداه فبطل قولهم. ومنها شبهة
قالوا إن الخرس والسكوت ضدان للكلام لا ضد له غيرهما فإذا لم يكن متكلما كان على أحدهما
والجواب أنا لا نسلم أنهما ضدان للكلام والأوجب
كالحركة والسكون
والأخرس إذا أطاق الكلام عليه بأن يخلق الله تعالى في لسانه الكلام أن ينفي الخرس به

ومعلوم خلاف ذلك. فإن الخرس من الأمراض التي لا يبقى بها الكلام. ثم يقال لهم ما
تقولون إنه إذا لم يكن متكلما كان أخرس أو ساكتا. فإن عنيتم أنه لا يكون متكلما فيما لم
فلم لو لم يكن متكلما لم يزل لم يكن متكلما فيما لم يزل. وإن عنيتم أنه يكون كالواحد
منا الأخرس أو ساكتا كالمصح لأن الساكت هو الذي يكف آلة الكلام عند بعض شيوخنا وعلى هذا
لا يجوز تسميته ساكتا. وقال بعضهم هو الذي لا يفعل الكلام وعلى هذا يجوز تسميته ساكتا
ما لم يبلغ منه شرع أو يكون موهما الخطأ. وقد قال صلى الله عليه وآله ما سكت الله
عنه فهو عفو فعلى هذا يكون ساكتا لم يزل ويبطل استدلالهم. ومنها **شبهة**
قالوا لو كان متكلما بكلام محدث لوجب أن يحله وذلك لا يجوز **والجواب** أن
هذا ابتناء على أن المتكلم من احتمل صفة يوجبها الكلام. وهذا لا يصح لأنا قد بينا
أن المتكلم هو فاعل الكلام كالمتفضل فإنه فاعل التفضل وكذلك المتطول والمجمل وغير
ذلك. ومنها **شبهة** قالوا لو حصل متكلما بعد أن لم يكن كذلك لاحتاج
إلى آلة وذلك لا يجوز عليه **والجواب** أن هذا مجرد دعوى فإنه قد حصل فاعلا وإن
لم يكن فاعلا ولم يحتج إلى الآلة فكيف يصح ما قالوه. وأكثر شبههم ركيكة فلا
يطول بذكرها هاهنا. وأما قول الكرامية فما ذكرناه من الأدلة يبطل قولها
وإن كان يكفي في بطلانه حكاية مذهبهم إذ يستحيل في الشيء الواحد أن يكون جسما عرضا
وأن يكون ثابتا مستقبلا معا. وأما قول الشيخ أبي علي ومن قال بقوله فقد بينا ذلك
فيما تقدم حين بينا ذلك الكلام في الموضع الثالث وبذلك يتم الكلام في الموضع الأول من
النوع الأول. وأما الموضع الثاني وهو أنه محدث مخلوق فالكلام منه يقع

في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف. اما الموضع الاول فمذهبنا ان القران محدث وانه
يجوز اطلاق القول بانه مخلوق اذا لم يوهم الخطا وهذا مذهب العدلية وذكره السيد ابو طالب
هكذا. وذهبت المطرفية الى ان القران لا يوصف بقدم ولا حدوث. وذهبت الحشوية
الى ان هذا القران المؤلف من الاصوات والحروف قديم. وذهبت الكرامية الى انه محدث قائم به وامتنعت
من وصفه بانه مخلوق. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف. فالذي يدل على ذلك ان القران لا يخلو ان يكون هو هذا المتلو بين
المسلمين او غيره. ولا يجوز ان يكون غيره لما قدمنا. واذا كان القران هو هذا المتلو فلا
يخلو ان يكون قديما او محدثا. ولا يجوز ان يكون قديما لوجوه. احدها انه لو كان قديما
لوجب ان يكون لم يخل ان يكون حروفه موجودة معا فيما لم يزل اولا او يكون بعضها موجودا
فيما لم يزل دون البعض الاخر. فان لم يكن شي منها موجودا فيما لم يزل كانت محدثة لان المحدث
هو الموجود لا فيما لم يزل. وان كانت موجودة معا فيما لم يزل لم يخل ان تكون موجودة فيما لم يزل
على هذا الترتيب. وهذا لا يصح لان هذا الترتيب يقتضي الحدوث من حيث انه لا يوجد حرف
منها الا بعد عدم الاول وذلك لا يصح في القديم. ولان ترتيبها جار مجرى ترتيب الكلام فيما
اوجب حدوثها يوجب حدوث هذه الحروف الموجودة في الازل. ولان بعضها متقدم
على بعض وما تقدم غيره فهو محدث. واول حرف منها متقدم بوقت واحد والا لم يكن
مقدرا وذلك يقتضي الحدوث لان ما تقدم على غيره بوقت واحد فهو محدث. او يكون
موجودة فيما لم يزل لا على ترتيب. وهذا لا يصح لانا قد بينا ان القران ما اختص بهذا الترتيب

وذلك يقتضي ان لا يكون ذلك القديم هو القرآن او ان القرآن ليس هو القديم وهو قولنا
ايضا فانه ان اوجده بعد ما لم يزل على هذا الترتيب لم يبق الا بعد عدمه وذلك
يوجب حدوثه فبان انه لا يصح وجودها فيما لم يزل وبمثل ذلك يبطل وجود بعضها فيما لم
يزل فبقي ان كلها حادثة وقد ثبت انها القرآن فثبت ان القرآن محدث . الوجه
الثاني ان القرآن هو الاصوات والحروف التي تسمع عند القراءة لما تقدم وقد ثبت انها مما
لا يبقى على ما تقدم وكل ما لا يبقى فهو محدث لما ثبت من ان القديم يجب بقاؤه . فان قيل
هذا يقتضي ان القرآن غير باق مع المسلمين ولا موجودا مع محمد عليه السلم لان الحروف لا تبقى
وهو من قبيل الحروف وهذا قول خارج عن قول المسلمين . قلنا وما تعني بقولك
ان القرآن موجود ان عنيت ما احدثه الله تعالى من الكلام باق الى الآن فذلك لا يصح لانه اصوات
وحروف وهي من قبيل ما لا يبقى على ما تقدم . وان عنيت ان ما يسمع عند القراءة يلزم ان يسمى
كلام الله ولا القرآن فقد بينا ان التسمية راجعة الى العرف واللغة والشرع . وقد ورد ان ذلك
اما اللغة فلانهم يسمون ما يسمع من الحكاية قصيدة امرئ القيس وخطبة امير المؤمنين وان
كان العقل يقتضي ان ذلك قد عدم وان ما يسمع هو غيره . واما الشرع فلما بينا ان
المسموع من اي قارئ كان من بر او فاجر مسلم او كافر سماه الشرع قرآنا وكلام الله
كما قال وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله . وان كان المسموع هو غير
فعل هو القارئ . ولهذا يتعلق به المدح والذم والامر والنهي كما تقدم فبطل ما قاله
من كل وجه . الوجه الثالث انا قد بينا ان الله تعالى قديم وان ما عداه محدث
فالقرآن لا يخلو ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى لم يكن كلاما

لان غيره لا بد ان يكلمه به عز وجل ۝ ولا يكون تعالى كلاما لغيره بالاجماع ۝ وان كان غيره فهو محدث
لما قدمنا ان غيره محدث ۝ والسمع قد دل على حدوثه قال تعالى وما ياتيهم من ذكر من
الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين ۝ وقال وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه
وهم يلعبون ۝ فوصف الذكر بصفات الحدوث. وهو انه ياتي وانه محدث وانه مسموع والذكر
هو القران ۝ قال تعالى وانه لذكر لك ولقومك. وقال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون ۝ ومما يدل على حدثه من جهة المعنى قول الله تعالى وقال الذين كفروا للذين
امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم ومن قبله
كتاب موسى اماما ورحمة وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا ۝ فبين ان القران هو هذا
المتلو وانه ليس بقديم بل قد تقدمه غيره وانه متلو وانه موضوع على لسان العرب
وهذه صفات الحدث ۝ وايضا فانه تحدى العرب بان ياتوا بمثله والقديم لا يتحدى احد
ان ياتي بمثله ۝ ولانه قال الله انزل احسن الحديث كتابا متشابها فجعله منزلا وحديثا
واحسن الحديث والحديث محدث وكتابا ومتشابها وكلها صفات الحدوث لا القدم
وايضا فقد وصفه تعالى بانه منزل وايات ومحكمات ومحكم وسور وهذه صفات الحدث
وقال وناديناه وقال له اخلع نعليك انك بالواد المقدس وقال ونادى
وقال واذ نادى ربك موسى وكيف يتكلم
فرعون ۝ واخبر بقصة ادم وولده وادريس ونوح والامم الماضية قومه
بذلك فيما لم يزل وليس شيء من الانشا فهذا غاية العبث والسفه ۝ بل لو تكلم به ولا يخاطب
لكان عبثا سفها ۝ ولهذا قال شيوخنا اذا تكلم الله به فلا بد من سامع عاقل

نفهمه ليكون مصلحة له فهذا هو الدليل على انه محدث . واما انه مخلوق

فنحن نبين معنى الخلق ثم نبين انه مخلوق . اما معنى الخلق فاعلم ان المخالفين ينسبون

الى اهل العدل القول بان القرآن مخلوق على معنى انه حي يموت وعلى هذا وجه التشنيع

ولهذا حكي عن بعض رؤسائهم انه لما عثر في خلق القرآن . ثم جلس للتعزية من الغد فقيل

له ما الذي اصاب الشيخ فجلس له . فقال ان قل هو الله احد مات البارحة فجلست

للتعزية . وربما قالوا اطلاق ذلك عليه يوهم جواز الموت كسائر المخلوقات حتى

قال الشيخ ابو علي فكان يجب في الموت ان يموت لانه مخلوق قال الله تعالى خلق الموت

والحياة . فقال ابن ابي بشر الاشعري الموت يموت . ويرى يوم القيامة على صورة

كبش املح ثم يذبح كما في الخبر وهذا ابدا على قوله دينه وقوله حياته وقوله حيا لانه

بالالتزام لمن خالف الشريعة والملة كلها . والعدلية قد اختلفوا في معنى الخلق والمخلوق

مع اجماعهم ان القرآن مخلوق . فذهبت البغدادية الى ان المخلوق هو المخترع لا بآلة وهو

قول عباد بن سليمان الصيمري ولهذا لم يجوز ان يجري اسم الخالق على غير الله تعالى وقال في قوله

تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ان الباء والنون زائدة وهذا تاويل ضعيف جدا . وقال

البصريون ان الخلق هو التقدير واختلفوا فذهب الشيخ ابو هاشم والشيخ ابو عبد الله الى

ان هناك معنى هو الخلق يشتق منه المخلوق هذا الاسم . ثم قال الشيخ ابو هاشم ذلك المعنى

هو الارادة لما احدثه وعلى هذا لم يصف الباري بانه خالق وهو مما يعيبه كلام قاضي القضاة

وانه لم يستطع ان الخلق معنى ولكن يدل كلامه على انه لا بد ان يكون مرادا ولهذا نفى الخلق عن

للشافعي . وذهب الشيخ ابو عبد الله الى ان ذلك المعنى هو العلم . وقال ان وصف افعال الله
تعالى بالخلق مجاز ولولا ورود السمع بذلك لم يجز اطلاقه . وذهب الشيخ ابو علي الى الخلق هو ايقاع
الفعل على مقدار معلوم وهو ظاهر قول القاضي ايضا ونص على ان الذين قالوا انه مخلوق ارادوا
ان يفصلوا بين ما وجد مقدرا مطابقا للحاجة وبين ما هو سهو عنه . وقال الشيخ محمود
الخلق يستعمل في اصل اللغة بمعنى التقدير والتقدير عندهم هو العلم في احداث الفعل محكما
مطابقا للمنفعة قال وقد صار في العرف يستعمل في احداث الفعل محكما مطابقا للمنفعة
والاقوى ما ذكره محمود بن الملاحمي من ان الخلق في اصل اللغة هو التقدير وان التقدير هو العلم
في احداث الفعل محكما مطابقا للمصلحة وان كان الشرع قد منع من وصف غير الله تعالى بانه
خالق كما منع من اطلاق القول بانه رب وانما يجوز مع التقييد . وكذلك وانه منع من
وصف فعل العبد بانه مخلوق على الاطلاق وانما يجوز مع التقييد . واختلف شيوخ العدل
فيمن لم يطلق على القران انه مخلوق قال الشيخ جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر رحمهما
الله يكفر وقال اكثر شيوخنا لا نكفره متى وصفه بانه محدث وهو قول قاضي القضاة وهو
الصحيح . واما الذي يدل على ان الخلق في اصل اللغة هو التقدير فقد اجمع عليه اهل
اللغة بقول قائلهم خلقت الاديم وان لم نخترعه بل نفعل باله . وقال شاعرهم :
ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري . وقال الشاعر :
ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم . وقال تعالى تبارك الله احسن الخالقين
وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير واذ كان كذلك ... وكان الخلوق ... فلا الخلق ان يكون

ذلك موضوعاً للمعنى أولاً والثاني محال لأن أهل اللغة ما أوردوا ذلك على هذا الوجه
في لغتهم إلا لأمر من الأمور ولأن ذلك وارد في كتاب الله تعالى وهو خاطبنا بلغة العرب
فلولا علم أنه موضوع لأمر نفهمه ما حسن أن يخاطبنا بما لا نفهمه • وإذا كان موضوعاً للمعنى
فلا يخلو أن يكون الخلق المذكور بمعنى الاختراع وهذا لا يصح لأنهم أطلقوه حيث لا يصح الاختراع
ولا الفعل إلا بآلة • وكذلك أطلقه الله تعالى وإذا لم يرد به ذلك فالعقل أنه لم يرد به
إلا التقدير • وقد ذكره أهل اللغة فوجب الاعتماد عليه • وإنما قلنا إن التقدير عندهم هو
الفكر في إحداث الفعل لأنه لا شك ما جرى للعطشى وسعى بالأخرى • فلا يجوز أن يقال قدر
في نفسه أمراً أو ما فكر فيه ولا أن يقال فكر فيه وما قدره • فأما قوله تعالى إنه فكر وقدر
فلا بد للعطف على أنه غير الفكر من كل وجه • بل قيل ذكر في إبطال قول النبي صلى الله عليه وآله
وقدر في القرآن أنه هل هو سحر أو كهانة أو غير ذلك • وإنما لا يوصف الساهي بأنه خلق
لما كان لا يملكه التقدير الذي هو الفكر عند أهل اللغة العربية • وقلنا إن الشرع منع
من وصف غيره تعالى لأن الخلق في الشرع هو إحداث الفعل على مقدار معلوم مطابق
للمصلحة وهو معنى قوله خلق السموات والأرض • وقوله ولقد خلقنا الإنسان وغير ذلك
فإن المعنى إنا صورناه على ما يطابق المصلحة • وقد ثبت أن فعل غيره يجوز أن يكون فيه السفه
والعبث • وعلى هذا لم يستحل المسلمون أن يقول قائل يا خالق كما لم يستحلوا أن يقولوا
يا رب • وإنما يجوز عند بعضهم كما يقال هو رب الدار وإن كان الرب في الأصل هو
المالك لأنه لما صار حقيقة في الله تعالى بحيث لا يسبق إلى الأفهام عند إطلاقه غيره
لم يجز أن يجري على غيره • وكذلك اسم الخالق فإنه قد صار حقيقة فيه تعالى • وعلى هذا

بلغ محمود

قال تعالى هل من خالق غير الله يعني به النفي . وقال تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق فمدح نفسه تعالى
على أنه مختص بهذه الصفة لأنه أورد بها مورد التمدح لما تمدح به على غيره فلا يجوز وصف
سواه فثبت بذلك معنى الخلق . وأما أن القرآن مخلوق فالذي يدل على ذلك أنه لو امتنع
وصفه بأنه مخلوق لم يخل أن يمتنع إطلاق ذلك عليه من قبل اللغة أو من قبل الشرع . ولا يجوز
أن يمتنع من جهة اللغة لما قد بينا أن الخلق في اللغة هو التقدير والله تعالى قد خلق أفعاله
وقدرها كما قال وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقد ثبت أنه من جملة أفعاله فثبت أنه مقدر
وإن منع منه من جهة الشرع لم يصح لأنا قد بينا أن الخلق في الشرع هو إحداث الفعل مطابقا للمصلحة
وإلا كان عبثا قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح . ولا يجوز أن يمتنع من جهة العقل لأن العقل يقضي بأن
كل ما ثبت لله تعالى جاز إطلاقه عليه ما لم يمنع شرع ولم يمنع شرع من ذلك فجاز إطلاقه عليه
عقلا إلا أن يخالف المخالف في أن ما نقرؤه ونتلوه محدث فعطفنا بالكلام على ذلك . ومما يدل
على أنه مخلوق ما روي عن سفيان بن عمرو في المغازي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال إن الله
خلق القرآن عن سابق كلامه وهذا نص صريح أنه مخلوق . وعن عمران بن الحصين قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كان الله ولا غيره ثم خلق الذكر وفي رواية كان الله ولا
شيء ثم خلق الذكر وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي رواه قاضي القضاة
وعن ابن عباس في قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا إنا خلقناه . وعن محمد بن [illegible] قال سمعت أبا [illegible]
أخا مسروق يقول ما تعلمت القرآن إلا من وهبان . وروي عن مجاهد في قول الله تعالى إنا
جعلناه قرآنا إنا خلقناه . وقال عبد الله إن لكل شيء سناما وإن سنام القرآن البقرة
وإن لكل شيء لبابا وإن لباب القرآن المفصل وما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل

اعظم من آية الكرسي وفي رواية اعظم من سورة البقرة وان اعظم ما فيها آية الكرسي
وقد تبين ان الايمان من جملة الاعمال لا الاعتقادات والاعمال يجوز الاعتماد فيها على
خبر الواحد ولهذا يرجع في كثير من الشريعة الى اخبار الآحاد ۝ واعلم ان للقوم شبها كثيرة
وهي مع ذلك ركيكة منها شبهة قالوا قال الله تعالى وتخلقون افكا فبين
ان الخلق انما يستعمل في الكذب فلا يجوز اطلاقه على القرآن فان اول احواله انه ايهام
للخطا وذلك لا يجوز والجواب عن ذلك ان المراد بذلك ما كانوا يصنعونه من الاوثان
نحو قول ابراهيم أئفكا آلهة دون الله تريدون ۝ وانما وصف الكذب بانه مخلوق وافك لانه
مقدر والخلق هو التقدير كما تقدم وليس في كونه مخلوقا ما يمنع ان غيره من الصدق مخلوق
اذا اثبت فيه معنى التقدير ۝ ومنها شبهة قالوا اهل اللغة يقولون قصيدة مخلوقة
ومختلقة اي مكذوبة وهذا يدل على ان الخلق اسم لجنس الكذب والجواب ان اهل
اللغة قد نصوا ان الخلق في اللغة هو التقدير ولهذا وصف القرآن بانه مخلوق جماعة من
اهل اللغة منهم ثم لا نسلم انهم يقولون في المكذوبة قصيدة
مخلوقة وانما يقولون مختلقة وقد سلمنا انهم وان وصفوا الكذب بذلك فانه لا يدل على ان
غيره لا اشتراك له في ذلك ولهذا اجرى الله اسم الخلق على غير الكذب ۝ فقال تعالى الحمد
لله الذي خلق السموات والارض وان لم يكن ذلك مكذوبا ۝ ومنها شبهة
قالوا قال الله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بينهما فما كان من امره لا يكون
خلقا له قلنا ان الخلق في الآية يعني المخلوق من المكلفين والامر يعني به تكليفهم
ولئن اراد غيرهما فانه يدل على ان احدهما ليس من جملته ۝ ومنها شبهة

قالوا وقد قال الله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ۝ وقال قتل الانسان ما اكفره من
اي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره وهذا يدل ان المخلوق ليس هو التقدير ۝ قلنا يجوز
ان يعطف اذا اختلف اللفظان وان كان المعنى واحدا كما قال تعالى ان هو الا ذكر وقرآن مبين
وقال هدى للناس وبينات من الهدى فعطف الشيء على نفسه لما اختلف اللفظ ۝ ومنها شبهة
قالوا قد ثبت ان السلف الصالح من الصحابة واكثر هذه الامة لم يطلقوا القول بانه
مخلوق وامتنعوا من ذلك مع ظهور امر القرآن بينهم فيجب ان يكون هذا بدعة وضلالة
والجواب انه لم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الانكار ولا القول فيه فان السكوت عن ذلك
لا يكون حجة الا انه لم يظهر عنهم تسميته بانه كائن وانه محدث وانه مفعول وان لم يكن
ذلك باطلا وكذلك القول في كثير من المسائل فان ما احدثه المتكلمون والفقهاء كثير
مما لم يتكلم فيه الصحابة ۝ ثم يقال لهم قد ثبت ان ذلك مروي عن النبي صلى الله عليه واله
وحمل الايات على ذلك وذلك اولى بالاحتجاج به ۝ وايضا فقد روينا القول بالمخلوق فيه
عن ابن عباس ومجاهد وهذا يدل على بطلان قولهم بالاجماع مع خروج هذين ۝ ولان كنا
نقول بانه اذا اوهم الخطا عند بعض الناس لا يطلق ذلك فيه كسائر الالفاظ فان فيها
ما يوهم الخطا عند قوم دون قوم ۝ ومنها شبهة قالوا قد روي عن النبي
صلى الله عليه واله انه قال القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر بالله
العظيم والجواب ان هذا الخبر من اخبار الآحاد فلا يوجد به في باب التكفير فاما
في آخره اسم الخلق فانه معارض بما ذكرنا من الاخبار عن النبي صلى الله عليه واله وعن
الصحابة فلم يصح ما قالوه ولو صح ما قالوه لكان معناه انه غير مفترى ۝ وقد كانت

العرب تقول بانه اخلاق كما حكى الله عنهم ومن قال كذلك فهو كافر فثبت
ما قلناه والله الهادي. وبذلك تم الكلام في الموضع الثاني من النوع الاول ❁
واما الموضع الثالث وهو في كيفية دلالة على الاحكام الشرعية. فاعلم انه اذا
ثبت ان خطابه تعالى حجة وكلامه دلالة وانه هو هذا المسموع وثبت انه لا يلبسنا معرفة
ما تناوله خطابه ضرورة لان الضرورة الى ذلك غير ممكنة لكونه تعالى ممن لا يجوز مشاهدته
ولا مشافهته لم يبق الا ان نعلم ذلك بدلالة ولا دلالة على ذلك الا ما يتعلق بخطابه من الوجوه
فان ما لا يتعلق به ليس بان يدل على ما تناوله اولى من ان لا يدل والوجوه التي معها يدل خطابه
على ما تناوله ثلثة. احدها ان يكون خطابه ورد متناولا لفائدة يدل عليها خلاف ما ذهب
اليه الحشوية من انه يجوز ان يكون الغرض التلاوة لا المعنى لتضمنه كما قالوا في الآيات
المتشابهة ان الغرض بها التلاوة. وكذلك في اوائل السور وغير ذلك لانه يكون
عبثا قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح. فان قيل ان فيه غرضا وهو التلاوة لكونها لطفا
قلنا انه لا بد من نسبة بين اللطف والملطوف فيه وتلك النسبة لا تتضح في الخطاب الا
بان نفهم معانيه من زواجره ومواعظه وتحذيره وترغيبه لتثبت له حظ الدعا ولهذا
خاطب تعالى كل قوم بلغتهم لكون ذلك اقرب الى معرفة معانيه ليحصل له حظ الدعا
والصرف. وايضا فانه لا يعرف انه متعبد بالتلاوة الا بخطاب اخر منه تعالى
يعرفنا به التعبد بتلاوة الخطاب الاول فلا بد من خطاب يفهم معناه. وثانيها ان
يكون خطابه واقعا على وجه لا يقبح من كونه كذبا او امرا بقبيح او نهيا عن حسن وغير ذلك

حالاً في ما ذهبت اليه المجبرة وقاله العطوي منهم من ان الكذب جائز عليه تعالى وان
كان روي عنه انه قال كما خاطبنا بالقرآن فليس فيه كذب وذلك لانه قد ثبت
انه تعالى لا يفعل القبيح وان تجويز ذلك عليه يهدم اصول الملة على ما تقدم. ومتى جوز ذلك
على خطابه لم يمكن الاستدلال به على حكم من الاحكام الشرعية. وثانيها ان يكون خطابه
واقعاً على وضع من الاوضاع التي قد وقعت المواضعة عليها من العربية او السريانية
او غير ذلك وعلى ضرب من اوضاعهم في ذلك من حقيقة او مجاز مقرون بقرينة متصلة
او منفصلة لان كانت اللغة عربية او حقيقة ان لم يكن عربية. فان الحقيقة والمجاز
انما يدخلان في اللغة العربية لانه لو خاطب بغير وضع من الاوضاع لم يكن طريق للمكلف الى
معرفة معنى خطابه فيكون بمنزلة ما لا فائدة تحته ويكون تعمية وتلبيساً للمراد وذلك
قبيح واقتضى هذا الوجه انه لا بد ان يكون اورده كذلك لا نحمله على وضع اهل تلك
اللغة. فاذا ثبت ذلك وكان المكلف عالماً بما ذكرناه من حال الخطاب والمخاطب
امكنه الاستدلال وذلك بان يحمله على السابق الى الافهام اولاً فاولاً حتى ينتهي الى ان
لا يمكن الا على المجاز فيحمله عليه ثم كذلك في كيفية حمله على فنونه من عمومه وخصوصه
ومجمله ومبينه وفوائد الاوامر وموجباتها عند الاطلاق والتقييد متى جاء في كتابنا
الموسوم بتحرير الاصول في اصول الفقه فلا يتسع هذا المكان لايراده فهذا هو
النوع الاول من الطرق الاستدلالية وهو الكتاب. **واما النوع**

الثاني من الطرق الاستدلالية وهو السنة

فاعلم ان السنة ضربان خطاب وافعال وما يجري مجراها من التقرير اما الضرب الاول
من سنته صلى الله عليه وآله وهي خطابه فالكلام منه يقع في اربعة فصول احدها في
بيان الشروط التي يكون معها خطابه دليلا على الاحكام الشرعية وثانيها في بعض الطرق
الى معرفة سنته وثالثها في احكام تلك الطرق ورابعها في تفصيل خطابه ووجوه
دلالته على الاحكام الشرعية

اما الفصل الاول

وهو في بيان الشروط التي
معها يكون خطابه دلالة على الاحكام الشرعية فاعلم ان الشروط فيه هو ما قد ذكرنا
في خطابه تعالى وزيادة شرط واحد رابع الا ترى انه لا بد ان يشترط انه لم يرد به فائدة
والا فيجوز ان لا يكون لفائدة لم يدل على حكم شرعي وانه لا بد ان يكون واقعا
على وجه لا يقبح والا يجوز ان يكون امرا بقبيح او نهيا عن حسن فلا يدل على شيء من الاحكام
الشرعية وانه لا بد ان يخاطب به بوضع يفهم المراد به بحيث لا يكون فيه تلبيس ولا تعمية
والا لم يمكن الاستدلال به ورابعها انه لا بد ان يقطع على انه لا يجوز عليه الكتمان
لما من بيانه والا يجوز ان لا يكون كتم الناسخ واظهر المنسوخ وغير ذلك فلا يمكن
الاستدلال به على حكم شرعي بهذا في هذا الفصل

واما الفصل الثاني

وهو في بعض الطرق لنا الى معرفة سنته فالطريق لنا الى ذلك وجهان احدهما المشاهدة
لافعاله والسماع لاقواله فان ذلك طريق به للعلم بمراده متى تعرى عن وجوه اللبس والا
فلا بد ان يبين مراده في ذلك اذا كان علينا فيه تكليف والا كان مجملا فالواجب
وذلك لا يجوز ولا سيما مع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما
بلغت رسالته وهذه الطريق تختص الحاضر له من اهل زمانه دون من غاب عنه

ومن لم يكن في زمانه . ويقع النفر فيه من خطاب الرسول صلى الله عليه واله ومن خطاب الله تعالى

من وجوه احدها ان في خطابه ما يعلم قصده به ضرورة بما حاز من مشاهدته بخلاف

خطابه تعالى . وثانيها ان افعاله دلالة على الاحكام بخلاف افعال الله تعالى فانه لا يدل

منها الا خطابه او ما يكون معجزا للنبي عليه السلام فقط . وثالثها ان الاحاد في

السنة تدل على الاحكام وكلامه تعالى لا نقل منه ما نقل بالاحاد عند بعض العلماء وعندنا

لا يكون من القران الذي يوجب العلم والتعبد بالتلاوة ويكون مما يجب الاعتماد عليه في

الاعمال فهذا هو احد الطرق الى معرفة سنته . واما الطريق الثانية فهي الاخبار

وهي ضربان احاد ومتواتره وقد تقدم طرف من الكلام في ذلك وتفاصيلها من اصول الله

وسنبين ما هو من الاحاد والدلالة على جواز الاخذ بها وشروطها ان شا الله تعالى

وهو في احكام تلك الطرق وهو الكلام في الاخبار وتفاصيل طرق

واما الفصل الثالث وهو في تفصيل

السماع وما نقل وما لا نقل ورتبه فهو من علم اصول الفقه . والفصل الرابع وهو في تفصيل

خطابه فهو كلام في اوامره ونواهيه وعمومه وخصوصه ومجمله ومبينه وناسخه

ومنسوخه وغير ذلك مما يتصل ايضا بعلم اصول الفقه . والذي يحتاج اليه ها هنا

هو الدلالة على وجوب الاخذ بسنته . والذي يدل على ذلك انه رسول صادق لا يجوز عليه

الكذب ولا التعمية ولا التلبيس لان ظهور المعجز عليه قد امنا من وقوع الخطا منه فيما يدين

به فيجب الاخذ بقوله وبما نعده من فعله وتقريره والاعاد ذلك على شهادة المعجز

له بالنقض والابطال وذلك لا يجوز فهذا هو الضرب الاول . واما الضرب الثاني

وهو الافعال والتقريرات. اما افعاله صلى الله عليه وآله فلا يخلو ان يكون
فعلها للدلالة تعيّنا واياه او يخصه دوننا او لا يكون على احد الوجهين بل دل
على انه يفعل كذا من غير تعرض لذكر نافي ولا اثبات. فالاول لا خلاف انه يتعلق بنا
ما يتعلق به الدليل لا للتأسي والثاني لا خلاف انه يختصه دوننا لسقوطه عنا. والثالث
لا يخلو ان يدل دلالة على وجوب مثله علينا في ذلك الفعل بعينه ام لا يتعين في ذلك الفعل
بعينه فان عينت ذلك الفعل وجب علينا بلا خلاف نحو قوله صلوا كما رأيتموني اصلي
وان لم يدل دلالة تخص ذلك الفعل بعينه. فانه لا يخلو ان يقترن به بيان الوجه او لا
ان اقترن به بيان الوجه في فعله (وكان هو الوجوب) فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب التأسي به وان خالف فيه
المخالف ووجه ذلك قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون. وقوله لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة فان ذلك يوجب علينا الاتباع والتأسي فان الامر يقتضي الوجوب
والاتباع والتأسي بالفعل معناهما واحد ولا شك انا اذا فعلنا صورة ما فعل على
الوجه الذي فعل لاجل انه فعل انا نكون متبعين ومتأسين بلا خلاف بين العلماء وظاهر
اللغة تشهد بذلك. وان لم نعلم الوجه الذي فعل الفعل عليه فانه يجب علينا في
الحال القطع على ان ما فعله لا يجوز ان يكون من الكبائر ثم ان عرفنا انه فعل شرعي
على الجملة فانا نقطع على انه حق وصواب وهل يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل وقد قال
بعضهم يجب مثل صورة الفعل في العبادات واظنه قول ابي علي بن خلاد. وقال ابو هاشم
وقاضي القضاة وغيره لا يجب الا بعد معرفة الوجه. وقال بعضهم افعاله على الوجوب
ولا اشكال انه يجب البحث عن الوجه لان الصحابة اجمعت على انه متى فعل على وجه الوجوب

لزمنا أن نفعل كذلك واجماعهم حجة. وانهم كانوا لا يشترطون عن البحث عن الوجه الذي
فعل لاجله الفعل ولكان الطلب واجبا وان وقع البحث فلم يعلم الوجه فان قيل يجب ان
يفعل صورة ما فعل بدليل ان التأسي والاتباع معناهما واحد بدليل انه لا يجوز اثبات
احدهما مع نفي الآخر فلا يجوز ان يقال اتبعته في فعل كذا وما تأسيت به فيه او على العكس
من ذلك هذا اذا تعلقا بامر واحد والا فهو يصح ان نقول اتبعته في قوله وما تأسيت
به في فعله لما اختلفا واذا كان معناهما واحدا وقد ثبت ان اهل اللغة متى شاهدوا
زيدا يفعل صورة فعل عمرو لاجل انه فعل فانه يقال تأسى به وان لم يعلموا الوجه في ذلك
فالظاهر انه لا يشترط فيه معرفة الوجه. وانما اشترطناه عند العلم بالوجه للاجماع
على ذلك بقي ما عداه على الاصل في ان لا يعتبر ذلك. يزيده بيانا ان صورة الفعل امر
ينفصل عن القصد والغرض فانهما فعلان مختلفان فان علمنا وجب التأسي فيهما وان لم
نعلمهما جميعا وجب التأسي فيما نعلم منهما بدلالة التأسي والاتباع. ولقائل ان
يقول ان الفعل الشرعي يصير له حكم واحد بالنية الا ترى ان القصد والنية يصير الصلوة
ظهرا دون ان يكون عصرا او غيرها ويصيرها اداء دون ان يكون قضاء ويصيرها
واجبة دون ان يكون نفلا او نفلا دون ان يكون واجبة فيصير لاجل ذلك الصورة والقصد
بمنزلة فعل واحد لا يتجزى ولا يتبعض وكما لا يصح التأسي والاتباع الا بان يفعل الصورة
من غير ان ينويها كذلك لا يصح التأسي الا بان يفعلها مع النية على الوجه الشرعي من غير
ان يجزئ ذلك فانه في حكم الفعل الواحد وان اشتمل على افعال كثيرة كما ان صورة
الصلوة شيء واحد وان اشتمل على افعال كثيرة وهذا من اقوى ما يورد في ذلك

ويمكن ان يقال فيثبت انه يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل متى علمنا
الوجه فلا يخلو ان يجب ذلك لا لفعله وهذا محال لانه خروج عن التاسي او يجب ذلك
لوجوبه عليه وهذا محال لانه قد يجب عليه ما لا يجب علينا. او يجب علينا لاجل التاسي
والتاسي به يجب في جميع ما نعلمه من افعاله وهذا يقتضي انا ان علمناه فعل فعلا فعلنا
وان علمناه فعل فعلا واحدا ولم نعلم غيره لم يجب علينا الا ما علمناه دون ما لم نعلم فعلى
هذا اذا نقل صورة الفعل وجب علينا مثلها تحقيقا للتاسي. واذا علمنا انه قرن
به نية الوجوب وجب علينا هذه النية وهي امر اخر منفصل بدليل ان النية قد
تجب عند قوم ويسقط وجوبها عند اخرين كنية الوضوء فثبت انه يجب علينا مبلغ علمنا
فان تكليف ما لا يعلم قبيح وهذا يقتضي العمل بمثل الفعل الى ان نعلم الوجه ثم يجب
مثله. ولقائل ان يقول فهذا يقتضي انه متى علم بالوجه بعد ذلك انه يجب عليه ذلك
وهذا النسخ في عصر من النبي عليه السلم وذلك محال. ويمكن ان يقال انه يجري
مجرى العمل على العموم فانه يجب البحث عن التخصيص فاذا لم يجده وتضايق وقت
الحاجة عمل بالعام ثم اذا عرف الخاص عمل عليه بعد ذلك فلا يكون ناسخا له فكذا
ما وجب على حسب ما علم. وهذا كما ان المجتهد يرجع الى الظنون الاقوى متى
حصلت له وان كان اولا انما عمل على غيرها لان ما عمل عليه اولا هو الاقوى في ظنه
ولم يجب عليه غير ظنه. ولقائل ان يقول ان التاسي عند اهل اللغة هو ان يفعل
مثل ما يفعل على الوجه الذي يفعل لاجل انه فعل. ولهذا لو كتب المعلم
النون والمتعلم صورة الراء لا يكون متاسيا ولو قعد لان يرصد العدو وقعد معه ليسبح

يدل على الاتباع والتاسي اللغوي فان كلامه تعالى انما يحمل على ذلك والاتباع والتاسي في اللغة انما هو في صورة الفعل المعروفة عقلاً لما
ثبت انه لم يعلم الا صورة الفعل المعروفة بالفعل من قيام او قعود او انحناء وهو الركوع او وضع الجبهة على الارض وهو السجود
عليه والا لم يكن متبعاً ولا متاسياً وكان هذا هو صورة الفعل الشرعي ويكون قد فعله على ما شرع من وجوب لان الامر
يجب عليه اتباع رسول الله صلى الله عليه فقد فعله على الصورة الشرعية فلم يبق قوله ان ذلك ليس هو صورة الفعل الشرعية

فانه لا يكون متاسياً عند اهل اللغة العربية فثبت انه لا بد من اعتبار الوجه في ذلك ويمكن
ان يقال اما الكتابة فان ذلك انما يدل على انه لا بد من اعتبار الصورة وهو قولنا . واما
الجلوس للترصد فانما لم يكن متاسياً لانه لم يجلس لاجل انه قد جلس فان جلس لاجل جلوسه
لا للترصد معه العدو كان متاسياً . ويمكن ان يقال قد ثبت انه لا بد من اعتبار صورة
الفعل والفعل الشرعي ليس صورته الا ان ياتي به على الوجه الذي شرع من وجوب او ندب
والا لم يكن ذلك صورة الفعل الشرعي . فان الفعل على ذلك الوجه هو صورته شرعية الا
ترى ان الصلوة على وجه الوجوب تخالف الصلوة على وجه الندب شرعاً كما تخالف صورة
الصيام والقعود شرعاً كما ان الامر وانه لا بد من اعتبار الوجه وانه لا يكون متاسياً
من دونه والله الهادي . واما كيفية دلالة فعله على الاحكام الشرعية
فانها الحالة قد يكون ابتداء دلالة وقد يكون بياناً وقد يكون تخصيصاً وقد يكون نسخاً
ويدخل تحت ذلك تفصيلاً في ذلك وفي معرفة تعارض الافعال او نفي ذلك وحمله يعرف
وجوه الافعال وكلها مذكورة في كتابنا الموسوم بجوهرة الاصول في اصول الفقه وغيره فلا
نطول بذكره هاهنا فهذا كيفية دلالة افعاله صلى الله عليه وآله . واما تقريراته فانها
تكون ابتداء شرع نحو الاقرار على ذبح البهائم
دلالة على الاحكام الشرعية اما على الفعل الشرعي . وحمله الامر
واما ان تكون بياناً بالحمل الشرعي او تخصيصاً للعموم او نسخاً او غير ذلك
فيه انه متى اقر على فعل او ترك وكان الحلو ان يكون ما اقر عليه مما يعلم حسنه عقلاً او شرعاً
فهذا تفيد تاكيد لذلك او يكون مما يعلم قبحه عقلاً او شرعاً . فان كان شرعاً كان
تقريره اما تخصيصاً او نسخاً او مبنياً على احد وجوه البيان . وان كان اقر غيره على

نعلم بعلمه قبحه عقلاً فانه يحظر فان كان مما يعلم انه لا يجوز للعترة اصلاً نحو الاقرار على
نفي العلم والجهل بالله وما اشبه ذلك فانه لا حكم لتقريرها هاهنا ولا يدل على حكم
شرعي سوى انه يجوز الاقرار على ذلك عند المخافة ولاجل المداراة او ما اشبه ذلك
ولا يدل على اباحته . وان كان من العقليات التي يجوز تغير حالها وكان ذلك مما
يلزم تبليغه فانه يدل على حكم شرعي . وهكذا التقرير عند الترك يتنزل
منزلة الفعل فهذه طريقة القول في ذلك مختصراً والله الهادي . وقد تم بذلك النوع
الثاني وهو التنبيه .

واما النوع الثالث من الطريق الاستدلالي وهو الاجماع

فاعلم ان الاجماع ضربان اجماع الامة
واجماع العترة وان كان ثبوت احدهما في نفسه لا يتم الا بعد ثبوت الاخر فان اجماع الامة
لا يستقيم الا بعد اجماع العترة عليهم السلام . وسنتكلم في اجماع العترة وان لم تجمع الامة
والاعتماد على التحقيق انما هو باجماع العترة في النفي والاثبات . وان كانت اقوال مشايخنا
ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة تجري على غير هذا القانون كما سنبين بيانه ان شاء الله تعالى
والذي يعرفونه لكون الاجماع حجة هو الكتاب نحو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية . فانه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بالنار وذلك
يقتضي ان اتباع سبيلهم واجب وهو الذي نعنيه بالاجماع . وقد ذكرنا في بعض كتبنا ان
اخبار الاحاد تدل على ان الاجماع حجة من حيث ان وجوب اتباعهم هو عمل من الاعمال
والعمل يجوز باخبار الاحاد . ويمكن ان يقال ما ذكرتموه حجة من اعتقاد كونه حجة وان
كان عملاً من الاعمال فان الاعتقادات تفارق غيرها من الاعمال فان الاعتماد

على اعتقاد لا يؤمن كونه خطأ فيقبح بخلاف الاعمال فانه يجوز الاعتماد فيها على غالب
الظن وهذا يقتضي انه لا يصح الاعتماد على اخبار الآحاد في كونه حجة وسنبين تفصيل الدلائل
الدالة على ان الاجماع حجة اجماع الامة واجماع العترة ان شاء الله تعالى • فان قيل وكما
ذا يكون اجماعهم قلنا قد يكون اجماعهم على الحكم عن دليل قطعي وقد يكون عن دليل
ظني اذا كان مما يجوز لهم الاخذ فيه بالظن • فان قيل فهل يكون ذلك حجة وقطعية
قلنا دليل الاجماع لم يفصل بين اجماع واجماع فيجب وان كان ما اجمعوا عليه مجتهدا
عندهم ان يصير قطعيا عندنا بالمكتسب علينا من اجماعهم للدليل الذي امننا من الخطأ في ذلك
فان قيل وبماذا نعرف اجماعهم • قلنا تارة بالمشاهدة لاجماعهم او لما في حكمها
من السماع لهم وحينا بالاخبار الناقلة لاجماعهم ثم اجماعهم يجري مجرى حكم النبي عليه السلم
في الحادثة في انه قد ينقل ذلك بالتواتر وقد ينقل بالآحاد فكذلك اجماعهم قد ينقل
الينا بالتواتر وقد ينقل بالآحاد • فان قيل وكيف يجمعون قلنا يجمعون تارة
بالفعل معا وتارة بالقول لشيء واحد وحينا بالرضى وحينا بما يفهم منه الرضى وقد
يكون اجماعا بالترك وكله مذكور في اصول الفقه • فان قيل فمتى يكون اجماعهم
حجة • قلنا في كل زمان الا في زمان النبي عليه السلم فان الاعتبار به دون غيره
من الامام • فان قيل فيما يكون الاجماع حجة • قلنا في كل شيء الا في النسخ فانه لا يجوز
النسخ به ولا نسخه وقال بعضهم يجوز النسخ به وتفاصيل ذلك في ابواب اصول الفقه
وقد فصلناه في كتابنا الموسوم بتحرير الاصول فهذا في هذا النوع الثالث من الطريق الاستدلالي

واما النوع الرابع من الطريق الاستدلالي

وهو القياس فاعلم أن القياس على ضربين أحدهما معلوم العلة وهذا يجري
مجرى الإجماع والسنة المتواترة بل يجري مجرى نص الكتاب. وثانيهما مظنون
العلة ويدل على كونه حجة إجماع الصحابة على ذلك وإجماعهم حجة وهو يجري مجرى أخبار
الآحاد في جواز العمل عليه وإن كان لا يجوز العمل عليه إذا عارض أخبار الآحاد والكلام
في القياس وتفاصيله مبين في كتاب البحر لأدلة الأصول بما نقل وجدانه على نظمه
في غيره من كتب أصول الفقه فهذا هو الكلام في الموضع الأول من الكلام في الشرائع.
وأما الموضع الثاني وهو الكلام في أقسام الشريعة. فاعلم أن شريعته صلى
الله عليه وآله تنقسم إلى علم وعمل والعلم منها ينقسم إلى ما يعد في ضرورة الدين وإلى
ما يعرف بالاستدلال ويجوز أن يبعث الله نبيا لا يكون شريعته إلا العلم فقط بأن يكون
في ذلك صلاح للمكلفين في التكليف العقلي نحو أن يعرفنا ما لا نعرفه بالعقل من تفاصيل
الثواب والعقاب وبيان جنسهما والقطع على خلودهما ومكانهما والعلم بكثير من
الغائبات نحو الملائكة والجن وغيرهم ممن خلق الله تعالى. وإن لم يتحمل ذلك النبي عملا من
كان ذلك من المصالح الدينية فإنا قد بينا أنه لا بد أن يفعلها تعالى. ولا يجوز أن يبعث
رسولا لشريعة مبنية على عمل مجرد عن العلم فإنه لا بد من العلم بصفة تلك الأعمال
ووجوهها وكثير من أصولها وإلا كان التكليف بها تكليفا لما لا يعلم. ويجوز أن
يبعث الله تعالى رسولا شريعته علم يجب علينا اكتسابه والعمل به على غيرنا كما نعلم في
كثير من أحكام الحيض وأحكام الزكاة والحج وغير ذلك وكل ذلك بحسب الألطاف التي يعلمها
الله تعالى. نعم وإذا قلنا في الشيء إنه معلوم من ضرورة الدين فليس الغرض أنه

٤

يعلم صحته لزومه ضرورة كما يعلم المشاهدات وغيرها فان ذلك من المحال في
الاحكام الشرعية وكيف يصح في شي من الشريعة ان يكون معلوماً ضرورة والسنة التي هي
اصلها انما هي تعلم بالاستدلال. وانما الغرض بذلك انه يعلم ضرورة انه من شريعته
ودينه الذي كان يدين به فهو كالضروري في هذا المعنى حتى انه لا ينتفي عن النفس
تشكيك ولا شبهة لمن عرف محمداً واحواله انه كان يدين بذلك ويعده من شريعته
وانه لا يخالف فيه اهل ملته. بل لا يخالفهم في ان محمداً كان يدين به اهل عداوته
ومخالفته وان كانوا لا يقرون بصحته في نفسه. فقد بان ان ما يريده بما هو من ضرورة
الدين. وان كان فيما يقال انه معلوم من ضرورة الدين ما لا يعرفه ويتجلى الحال فيه
الا للعلماء واهل الاختلاط بملته والبحث عن احواله وذلك لان ما يعلم من ضرورة الدين
ضربان احدهما يحصل العلم به بالمشاهدة له وهذا يختص من كان في زمانه حاضراً له صلى الله
عليه واله والثاني ما يتواتر الخبر به فان تواتر الخبر الى من لم يحضره من اهل زمانه والى من
بعده من امته يجري مجرى مشاهدته لما تواتر به الخبر لما بينا ان الاخبار المتواترة توجب
العلم الضروري فيعلم بذلك ضرورة انه من ملته وهذا في العلميات منطو على امور كثيرة
منها انا نعلم ضرورة من دينه ان شريعته يجب الالتزام بها دون ما عداها من اليهودية
والنصرانية وغيرها من الملل الا ما هو اصل في ملة ابرهيم عليه السلام وان كنا نعلم
ان اتباعنا ملة ابرهيم من شريعته بدلالة الكتاب على ذلك. ومنها انا نعلم
بالضرورة ان من شريعته الاعتقاد لانه مبعوث الى الكل من الثقلين الانس والجن
وان شريعته لازمة للجميع. والقرآن مع ذلك يدل على ما ذكرناه كما قال تعالى وما ارسلناك

الا كافة للناس وقال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا. ويمكن ان يقال انما
نعلم انه مبعوث الى الجن بدلالة لا بضرورة الدين وتلك الدلالة القران نحو قوله واذ
صرفنا اليك نفرا من الجن وقوله قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن. وقوله قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران وهو لا يتحداهم الا وهو مبعوث اليهم
فان قيل وكيف قولكم فيمن لم تبلغه دعوته. قلنا قد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من
قال لا يجوز ان تخفى هذه الدعوة وهي دعوة الاسلام على احد ابدا واعتقد في ياجوج
وماجوج انهم ان كانوا مكلفين فلا بد ان يكون قد بلغتهم. ومنهم من جوز ان تخفى هذه
الدعوة في بعض الجهات النائية عن دار الاسلام وهو قول قاضي القضاة وهو الصحيح لانه
اذا جاز ان يخفى قوم من اصحاب النبي صلى الله عليه واله لما ثبت انهم عذروا لكثير ممن اخبر
عن نفسه انه ما عرف تحريم الزنا وغيره فلذلك يجوز في زمن غيرهم وليس في الشرع دلالة
توجب القطع على انها قد بلغت جميع الارض وعرفها جميع الانس. والعقل يجوز ان تخفى
على البعض من في الارض ولا سيما ان الطريق اليها هو الاخبار المتواترة فاذا جاز ذلك
فيها كان التكليف عليهم بما ركب في العقل فقط والا كان تكليفا لما لا نعلم. واذا اختبرنا
في هذه الجهات وجدنا كثيرا من العوام والنسا لا يعرفون تفاصيل النبوة ولا ما تلزم به
الحجة من المعجزات ولا كثيرا مما يعلم من الدين ضرورة. وان كانوا يعلمون ان النبي ويسمعون
ذكره ولهذا انه قد لزمتهم الحجة ووجب عليهم البحث والنظر فلا يكون حكمهم حكم من لم
يسمع بذكره ولا دري باسمه ولا سمع بخبره. ومنها انا نعلم باضطرار ان هذه
الملة لازمة للمكلفين الى اخر ايام الدنيا. ومنها انا نعلم من الدين ضرورة انه

لا نبي بعد محمد صلى الله عليه واله وما يروى من نزول عيسى عليه السلم فانه انما ينزل
على انه من جملة امته لا على انه يدعو الى شريعته • ومنها انا نعلم ضرورة لحوق الصغر
من سلف علمه ونعلم ضرورة كفر ملل كثيرة كاليهود والنصارى والمجوس ومن سبّ الصانع
او ثبت الشريك او يعبد الاصنام او كذبه او يرد عليه او نبيه او يستحل محاربته
هذه واخواتها مما يعلم من ضرورة الدين • واما ما يعلم بالاستدلال فهو كل
ما دل عليه الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فانه يعلم من شرعه بالاستدلال نحو العلم
بالانبيا عليهم السلم من نوح وهود وصالح واسمعيل واسرائيل وغيرهم من انبياء الله والعلم
بكثير من الامم ويأجوج ومأجوج والجن والملئكة ~~وانما اخلو الى هذا الفصل~~ وكذلك
اهل
النص من الوعد والوعيد والقطع على الخلود للفساق وغير ذلك من الدلايل التي لا يمكن
احصاؤها هاهنا فهذا تعيين بعض ما كلفنا العلم به بالضرورة او الاستدلال
واما الضرب الثاني من اقسام الشريعة فهو العمل وهو ايضا على ضربين احدهما
يعلم جملة من ضرورة الدين • والثاني لا يعلم جملة من ضرورة الدين وهو ضربان احدهما
يعلم بالاستدلال والثاني لا يعلم بالاستدلال وانما يكون التكليف فيه متعلقا بالظن
فاما القسم الاول وهو ما يعلم من الافعال من ضرورة الدين فهو ينقسم الى واجب ومندوب
ومباح ومكروه وقبيح فالواجبات نحو العلم بوجوب الصلوات الخمس واحدا فيها وعدد
ركعاتها والعلم بالوضوء لها والغسل من الجنابة من الحيض وان هاهنا نواقض للوضوء ومفسدات
للصلوة والعلم باوقات الصلوات على الجملة • وان في النهار من طلوع الفجر ثلث
صلوات وفي الليل صلاتين والعلم بما يجب من ستر العورة واستقبال القبلة

واعتبار المكان وفضيلة المسجد. ونحو وجوب صلوة الجمعة ونحو السعي في صلوة العيدين
اما فرضا واما نفلا على حسبه. ومنها العلم الضروري بصوم رمضان وان الصيام
الامساك من الاكل والجماع والعلم بوقته المخصوص وانه يبطله انشا وان له اولا واخرا
ومنها العلم بوجوب الزكوات في الاموال الابل والبقر والغنم والفضة والذهب
وربما سلغ بعض العلما الى ان يعلم بالضرورة شرط ذلك كله ما هو اكثر مما يعلمه العوام
والاكثر مما يعلمه بعض من هو معدود من اهل القبلة لان ذلك يحصل بحسب الاختلاط بامته
والبحث عن ذلك. ومنها العلم بالحج فانه ضروري والعلم بكثير من المواقف
ومواضع الحج على الجملة وانه لا بد فيه من الاحرام والطواف والوقوف بعرفة والحلق
العلم بصفاته وشرائطه بحسب الاختلاط بهذه الملة. ومنها العلم بوجوب الوفا
بالنذور والعلم بوجوب الكفارات في الايمان على الجملة. ومنها العلم بانه
ينبغي تعلم قدر من القران ليستعمله في الصلوات بهذا في الواجبات واذا الحق الباطن
وحد ذلك. فاما العلم الضروري بنحو العلم بقبح شرب الخمر والزنا وتحريم لحم الخنزير
والميتة والدم ونكاح الامهات والاخوات وذوات المحارم فان ذلك كله يعلم من
ضرورة الدين. فاما المندوبات فهي كثير من سنن الصلوات وانه يحسن التطوعات
بالصلوات والصدقات والصيام والحج والعمرة. واما المباحات فنحو العلم من ضرورة
الدين اباحة ذبح البهائم واكلها واكل لحم الصيد واباحة النكاح والطلاق واباحة البيع
والشرا والاجارات وكثير من المعاملات واباحة قتل الكفار واستباحتهم
وجواز سبيهم واسترقاقهم وجواز الشرى منهم بعد ملكهم اذا اسلموا وكذلك

جواز استيفاء المواريث واستيفاء القصاص في النفس وكثير من الجراح وغير ذلك
والعلماء قد يعرفون من تفصيل ذلك ما لا يعلمه غيرهم • فأما ما يعلم بالاستدلال
فهو ما كان بأحد الطرق الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع • وأما ما يكون مظنونا
فهو ما كان بأخبار الآحاد وبالاجتهاد فهذا هو الكلام في هذا القسم والله الهادي
وأما الموضع الرابع وهو في كيفية التعبد بهذه الشريعة فقد بينا أن هذه الملة منها
ما يعلم من الدين ضرورة ومنها ما يعلم بالاستدلال ومنها ما يرجع إلى غالب الظن بأخبار
الآحاد والقياس والاجتهاد فأما ما هو معلوم من ضرورة الدين فالتكليف بالعلم به
شامل للمكلفين والتعبد فيه بالعمل على حسبه فإنه قد يكون العلم واجبا بالشيء والعمل
على غيره كما يجب على النساء العلم بوجوب الجهاد والولاء والبراء والعلم بوجوب الجمعة والعمل
على غيرهن وكما يجب على الرجال العلم بأن الحيض والنفاس حكما يخصهما والعمل على النساء •
وأما ما يعلم بالاستدلال من الكتاب أو السنة أو الإجماع فقد يكون من النصوص الصريحة
في الكتاب والإجماع المشهور فيعم الجميع ممن عرف ذلك النص أو ذلك الإجماع العلم بصحته واعتقاد
مقتضاه والعمل إن أوجب العمل بحسبه وقد لا يظهر فيه وجوه الاستدلال فيكون من
القسم الثالث وهو ما لا يمكن فيه إلا غالب الظن • وهذا القسم التعبد فيه ضربان
أحدهما على العلماء والثاني على العوام • أما العلماء فهو أن يجب عليهم النظر فيه واستنباط
الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ويلزمهم ذلك وأن يمحضوا وجوه
الاستنباط وذلك لأنهم حراس الشرع الشريف • وحماة الدين الحنيف وقد أمر الله
تعالى في المتشابه أنه لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم • وقال تعالى ولو ردوه

الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فلو ترك الناس النظر
والاستدلال لبطل هذا الشرع الشريف ولهتكت عز الملة الحنيفية ولأدى
الى ان لا يدان لله تعالى بدين. فعليهم حراسة هذا الثغر باظهار العلم ونشره والنظر
والتدبر والتفهم للكتاب والسنة ومواضع الاجماع وهذا فرض واجب تارة على
الاعيان وتارة على الكفاية ويدخل فيه في نفقة المنصبة على الاعيان وعلى هذا المعنى
يحمل ما روى عن النبي عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم. فالمراد به ان يجب
لطلانيه واطمأنينه وجب على كل مسلم التعرف به والطلب ثم من الاعمال ما يختص العلما
ويجب عليهم دون العامة بحسب علمهم ومن ذلك ما يختص بعضهم كالامامة والقضا والولاية
ومنها ما يكون الاعمال فيه شامله وكل ذلك معلوم معين في الشرع الشريف. واما
العوام فالتعبد عليهم فيما عدا معرفة الله تعالى بعدله وحكمته ومعرفة رسله واثباته
وليس من وعده ووعيده واصول الشرائع الرجوع الى اقوال العلما. والوقوف عند آرا الحكما
وان لا يتكلموا في الحوادث الشرعية ولا يتكلفوا النظر فيما روي عنهم معرفته من فروع
هذه الملة وكل ذلك قد ورد به القرآن كما قال تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون. وقد قال بعض العلما يجب عليهم الرجوع لينبههم على موارد الادلة الشرعية
ووجوه الاستنباطات الفقهية. وهذا بعيد جدا لان العامي لا يعرف من ذلك. ولا يمكنه
الوقوف على تلك الاغوار البعيدة والغوص اليها. ولهذا نجده اذا حكي له احد القولين
المتنافيين بوجهه استحسنه فاذا حكي له القول الآخر بوجهه استحسنه وربما خطر باله
انهما سوا فيما يحكى للعالم ان فقههما بعد كسر فتكليفهم لذلك تكليف بما لا يمكن ولا يقدرون

عليه ولان المنقول عن الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا لا يكلفون العامة الا نظار
ولا ينبهونهم على وجوه المسائل ويفتونهم بالحكم مجردا من غير دلالة واجماعهم حجة يجب اتباعه
نعم ويبقى الكلام في كثير من المسائل التي الحق فيها واحد نحو الامامة، والكفر والتفسيق فيما
لا يجلى ولا هو معلوم من ضرورة الدين وكثير من الولاء والبراء وهل يكون بالقلب او به وبالجوارح
الظاهرة ودار الحرب وتعيينها ودار الهجرة كذلك وتعيينها وبعض احكامها الى تعدد فيما
الحق فيه واحد هل يجب على العامي تكليف النظر فيه ام لا يجب ويجوز له الرجوع الى
العلماء والعمل بقولهم والاصوب في هذا ان لا يجب على العامي تكليف ذلك ولا هو من شانه
لان تكليفه بذلك تكليف لما لا يطيقه الا بعد مدة مديدة ربما تفوت فيها وقت
الفعل الواجب الا ترى انه لو دعاهم امام الحق الى الجهاد لمن لا يعلم من ضرورة الدين جواز
جهاده وقتله وقتاله وتعللوا بالوقوف اولا للنظر والتعلم حتى يعرفوا احكام ما يفعلوا
عليه لكانوا من جملة القاعدين الذين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وحق عليهم السخط
من الله تعالى حيث لم يجيبوا دعوة الامام وكانوا من جملة الغواة والطغام وبان لكن لقوله
تعالى تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وايضا فان الصحابة في كل
زمان كانوا يدعون الى الجهاد والقتل والقتال كما فعله ابو بكر وعلي بن ابي طالب عليه السلم
لمن لا يعرف اكثر التابعين حالهم ولا انهم يعرفونهم على فتواهم وامن هم وعلى هذه الطريقة
جرت طرائق اهل البيت عليهم السلم ويدخل تحته مسائل كثيرة حسنة اعرضنا عن ذكرها لئلا
يطول الكلام في هذا الموضع وهو من علم الاصول نعم ويبقى الكلام فيمن يقلده العامي
من العلماء ولا خلاف انه لا بد من اشتراط العلم والورع وصحة المذهب في اصول الدين

فان من لا يكون كذلك لا يجوز تقليده ولا الاعتماد على قوله • وعلى هذا ورد الحديث
عن النبي صلى الله عليه ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم • ولكن هل يجتهد
فيمن يقلده ام يكون مخيرا • فان قلت انه يجب عليه ان يجتهد فيمن يقلده فلان العامي يمكنه
الاجتهاد في ذلك والمعرفة ان هذا اعلم من هذا او اورع في ظاهر الحال لما يرى
وانتصابه للتدريس والتصنيف في علوم الدين • وبما يسمعه من الاخبار وبما يراه من رجوع
اهل الصلاح اليه اكثر من غيره عند الحوادث الغامضة وبغير ذلك من انواع الحجج التي لا يمكن
حصرها • ويؤيد هذه الطريقة قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم • فان الاغلب
ظنا هو احسن ما حكم الله به لنا ولان ذلك راجع الى غالب الظن والظن معه اقوى • وان
قلنا انه يكون مخيرا فلان الصحابة رضي الله عنهم ما كانوا يوجبون على العوام هذه الطريقة
بل كانوا يشاهدونهم يسألون من شاؤوا ولا يلومونه على ذلك ولا يحثونه على النظر
والخبرة وربما ان العامي تارة يسأل واحدا واخرى غيره ولا ينكرون عليه ذلك • ويمكن
ان يقال ان الصحابة ما كانوا يستجيزون للعامي ان يعدل الى من هو افضل عنده • ولهذا كان
لكل واحد ممن كان في الصحابة اتباع يأخذون عنه كاصحاب علي عليه السلام وابي بكر وعمر ومعاذ
وابن مسعود وغيرهم • ويحتمل ان يقال يجب على العامي او كلف لا يعدل الى غير اهل البيت
عليهم السلام فيما يجمعون عليه • فاذا اختلفوا جاز ان يأخذ بقول ايهم شاء على حسب القولين
الاولين • لان ما اجمع اهل البيت عليهم السلام لا يجوز للعامي الخروج عن اجماعهم لما ثبت
انه حجة قاطعة • واما ما لا يجمعون فالاقوى انه ان امكن العامي النظر والاجتهاد
في العلماء فعل وان تساووا وقت الحادثة جاز له الاعتماد على من شاء لقوله تعالى يريد

الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر. وقد فصلنا الكلام في ذلك في كتابنا الموسوم بتحرير الاصول. فان قيل وكيف يجب على العامي الاعتماد على ما اجمع عليه اهل البيت عليهم السلم وتضيقتم عليه ان يرجع الى غيرهم مع انكم قلتم ان ما الحق فيه واحد فانه لا يجب على العامي النظر فيه بل يكفيه التقليد فاذا كان يكفيه التقليد ثم قلد من يقول بان اجماعهم ليس بحجة وبنى على هذا انه يجوز له العدول عنهم. وكيف قلتم يضيق عليه ان لا يرجع الى غيرهم ويحرم ذلك عليه قلنا يمكن ان يقال ان القول بان اتباعهم واجب مما يظهر للعامي النظر فيه ولا يعزب معرفته لانه يعرف بنصوص ظاهرة عن النبي صلى الله عليه واله لمن يبحث عن الاخبار مع انه قد رويها المخالف والموالف وليست عند سماعها يحتاج الى بحث ونظر في استنباط وجوب اتباعهم. بل ذلك يعرف بنصوصها ولا يعزب عنه معرفة ذلك. ولقايل ان يقول ان كثيرا من اهل العلم قد عرف تلك النصوص ولم يوجب العلم له بان اجماعهم حجة فكيف يتضح ما قلتم. وان رجعتم الى الايات الدالة على ان اجماعهم حجة ضعفت المسئلة لان العامي لا يمكنه استنباطها. ويمكن ان يقال ان هذا هو الذي لاجله قال كثير من مشايخ اهل البيت عليهم السلم انه لا يفسق من اعتمد على قول المخالف اجماعهم من اقوال الامة. وذلك لانه اذا كان قال بذلك بنا على انه لا يجب عليه اتباعهم اما لشبهة دخلت عليه في اجماعهم. واما لتقليده لمن كان كذلك ولا دليل على ان ترك اتباعهم في اجماعهم يكون فسقا على هذا لم يفسق اصحابنا من قال بذلك من المعتزلة. ومن اعتمد على خلاف قولهم كابي حنيفة والشافعي وغيرهم وجعلوا الفروع المتفرعة على ذلك في النكاح والطلاق وغير ذلك من مسايل الاجتهاد. وان كانت انما تنبت على ان

١٤٥

اجماعهم ليس بحجة ۝ وللقايل ان يقول اما العامي فانه لا حرج عليه في شي من ذلك لانه
لا يجب عليه النظر في ان اجماعهم حجة ولا يكاد يدرك ذلك في الاكثر واما ارباب
النظر فان ذلك من جملة الواجبات عليهم لانهم لا يجاوزون من تركه ان يكون خطا والاقدام
على اعتقاد او فعل مبني على اعتقاد لا يومن ان يكون خطا قبيح ۝ وللقايل ان يقول فهذا
تضليل لمن خالف الحق فيما الحق فيه واحد وقول بانه بني على جهل وفعل قبيح ۝ ويمكن ان
يقال بان الصحابة كانت تخطي في ذلك ويعذرون بين ذلك وبين فروع الفقه ۝ ولهذا اخطي
على عليه السلم المتخلف عنه والتارك للنصرة له من المتوقفين عن الخروج معه نحو محمد بن مسلمة
وسعد وابن عمر وابي موسى وغيرهم ۝ وان الظاهر من ابي بكر انه كان يخطي في
ذلك وكذلك عمر وكذلك عثمان ومخاطباتهم في الامامة وما جرى بها يقتضي ذلك
وان لم يقتض التفسيق الا بان يقترن مع الفعل كونه القول فعلا او مع الاعتقاد فعلا
والحمل التفسيق منهم في ذلك كل على حسب اعتقاده فليقتضى عبارة الكلام في هذه
المسألة فلعله ياتي لها تفصيل فيما بعد في الامامة ان شا الله تعلى فانه بها اليق ۝
فان قيل فهل يجوز تقليد الميت ام لا ۝ قلنا اما اذا كان الحي موجودا لحال الحادثة
ومكنا للمكلف وتكاملت فيه شرايط جواز الاخذ عنه فالاولى ان لا يجوز العدول
عنه الى الميت ويمكن ان يكون ذلك اجماعا لان الله تعلى امر بسوال اهل الذكر بقوله
فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهذا من اهل الذكر وهو من اهل الامر الذين
قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والميت
لا يصح سواله ولا الرد اليه ولا يمكن اخذ الجواب عنه فكيف يقال بانه يعدل عن

الحي الى الميت • فاما اذا لم يوجد العالم عند الحادثة وتصانيف فيها بعينها وقد اختلف
العلماء هل يجوز تقليد الميت ام لا • والادلة التي ذكرناها تقتضي انه لا يجوز تقليد الميت ولان
ما يوجد في تصانيفه او يعرف انه كان يقوله ليس هو جوابه الان عند حدوث هذه الحادثة
فان الجواب انما يحدث بحدوث السؤال والسؤال حادث بعد موته • فالجواب يجب ان
يكون حادثا • وليس لقائل ان يقول بانه مثل خبر قول النبي صلى الله عليه واله وذلك
لان قوله صلى الله عليه واله حجة يجب اتباعها • وقول الميت غير قول النبي والوصي ليس بحجة يجب
اتباعها فافترقا • وقولهم ان هذا بناء على انه يجب تجديد الاجتهاد عند حدوث الحادثة وهذا
اذا تبدل الفتوى مرة • قلنا نقول
لا يلزم لانه كان يجب علينا ان نبطل الفتوى مرة في حادثة واحدة
تجديد الاجتهاد فيما اختلف فيه العلماء • والاصوب انه يجب على العالم تجديد الاجتهاد
عند السؤال لان الله تعالى نهى ان يقول الانسان ما لا يعلمه • وقال كثير من مشايخنا عبد الله
ان يقولوا ما لا يعلمون فليس له ان يجيب الا بما يعلمه • فان كان عالما بصحة جوابه
الاول جاز ان يفتي به • وان لم يكن عالما بصحته او لم يذكره وجب عليه تجديد الاجتهاد
لانه اذا لم يعلم صحة جوابه الاول لا يامن ان يفتي بغير الحق
ان يقول بما يعلمه • ولانه اذا لم يكن عالما بصحته فيجب عليه تجديد النظر وقوله
والفتوى بغير الحق لا يجوز • فلهذا يجب تجديد النظر ما لم يكن عالما بصحته
بل يلزم تجديد النظر الف مرة • فليس هذا بمستنكر كما يلزمه ان يجدد النظر الف مرة
في مسائل عدة وليس فيه الا مجرد الاستبعاد • وذلك لا يورث علما ولا ظنا
وقول القائل اصحاب محمد صلى الله عليه واله كانوا يفتون بفتيا ويتهم الاولى لا يصح
لانهم تارة يفتون بها وتارة بغيرها وهذا يدل على انهم يجددون الاجتهاد

تقليد

فان قيل فقد قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ • وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وهذا خطاب لمن كان في زمنه
لعدم موته ولعلمه بهم وان الخطاب شامل للمكلفين • قلنا ان هذه الاخبار
اخبار آحاد فلا نعترض بها على الادلة القطعية • والدليل القطعي دال على انه لا يمكن
الاستفتاء من الميت • وما المقلد في اخذه بقول الميت الا كمن له من اجتهد في المسألة
من تلقاء نفسه في اخذه بما سمع من قول العالم • فانه قد ثبت ان قوله ليس باعظم من
قول رسول الله صلى الله عليه وآله • وقد ثبت ان العامي لا يجوز له الاخذ بالاخبار
المروية عن النبي صلى الله عليه وآله في الاحكام الشرعية الا فيما يعلم قصده فيه ضرورة
ولكونه في نفسه معلوما منه له بالضرورة • فان لم يجز له ذلك فيمن هو يجب اتباعه
على الكافة فاولى واحرى ان لا يجوز له الاخذ بقول عالم ميت • ويؤكد ذلك ان
العقل كان يقضي بانه لا يجوز له الرجوع الى فتوى احد في تحليل ولا تحريم لفوات
العصمة وجواز الجهل والكذب • ثم ورد الشرع بلزوم استفتاء العامي
للعالم الورع الحي فبقي من عداه من الاموات على اصل القبح والحظر فان قيل
فهل يجب الفتوى على العالم عند السؤال • قلنا يجب على احد وجهين
اما على الكفاية واما على التعيين عند ان لا يوجد غيره وتضيق وقت الحاجة الى
الجواب • كما قال تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس

ولا الكتمونة. ولا خلاف أنه يجب البيان عند الحاجة إليه وإنما الحث على الكفاية
متى كان هناك جماعة كل واحد منهم جوابه يقوم مقام جواب الآخر هذا على
القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد. فأما إذا قلنا فإنه ليس على المخبر بل المجتهد العامي
فإنه يجب على من سئل أن يجيب ويشق عليه ذلك حيث جعله عمدته. فإن قيل
وكيف نجاة العامي إذا أشفق عليه وقت الحادثة ولم يحصل الجواب من العالم لحاجته في
النظر إلى مدة مديدة. قلنا إن كان له في الحادثة أصل شرعي رجع إليه وإن لم يكن له
في الحادثة أصل شرعي رجع في الحادثة إلى قضية العقل إلى أن يحصل الجواب للعالم
وذلك لأنه لا سبيل له إلى العمل إلا على هذا الوجه فكان واجبا لأنه لا يتم الواجب
إلا به وما لا يتم الواجب إلا به كان واجبا كوجوبه. وهذا كجواز أن نسأله عن الصلاة
عريانا هل تجزيه إذا كان ثوبه نجسا أو لا تجزيه وجب عليه أن يصلي لابسا للنجس فإن
الأصل شرعا اللباس وترك كشف العورة فإذا لم يحصل النظر للعالم صلى لابسا
للنجس في تلك الصلاة إذا خاف فوات الوقت. لأن ذلك هو الأصل شرعا. وإن كان
العقل يجوز التجرد ولكن الرجوع إلى أقرب المعهودين أولى. فإن قيل فهل يحسن النظر
في مسائل الفقه قبل السؤال. قلنا إذا قصد بذلك تمهيد طرق الفقه
وتسهيل النظر على الناظرين عند حدوث الحادثة كان حسنا. وإن لم يقصد ذلك كان
عبثا قبيحا لأنا قد بينا أنه لا يسعه إلا التجديد بالنظر وهكذا ذكر قاضي القضاة
رحمه الله. وكذلك لو اشتغل بذلك دون النظر في مسائل أصول الدين

والرد على المخالفين واستقر بالنظر في ذلك دون تمهيد الاصول وكان ذلك
معظم شغله فانه لا يكون مصيبا في ذلك • وانما يكون مصيبا متى جعل اول امره ومعظم
شغله باصول الدين وذلك لان اصول الدين مما يجب العلم بها ولا يقع النظر فيها الا بسبب
العلم والعلم كله حسن فالنظر يجب ان يكون حسنا • ولانه ما لم يمهد طرق
الاصول لا يتمكن من جواب المخالفين والرد على الملحدين • وقد ثبت ان من كان
عاملا بدلالة لا يجب عليه تجديد النظر • ومن كان عاملا بامارة فعليه تجديد النظر
فيها ولا ينفعه ظنه الاول • بخلاف الكلام في اصول الدين فانه لا يلزمه تجديد النظر
فيما قد علمه • فان قيل فمن هذا الانكار على الفقهاء في اشتغالهم بالفقه ومواظبتهم
على تعلمه وتعليمه قلنا انما من جعل ذلك معظم شغله والمواظبة عليه من دون
معرفة ادلة العقول وتمهيد الاصول فهو بالجهالة مذموم وذلك لانه قد ثبت انه
لا يمكن معرفة الشريعة الا من النبي ولا يمكن معرفة النبي الا بتمهيد دلائل العقول
وقد ثبت ان الجهالة بالاصول كفر وضلال والجهالة بالفروع لا توجب الجهل ولا الضلال
لما ثبت من جواز التقليد فيها • وانت اذا اختبرت من استولى عليه الفقه وقطع فيه
ايامه ولياليه دون الاصول في الفرق بين النبي والمتنبي والسحر والكهانة والمعجز والتمييز
بين المتشابه والمحكم وانه لم جعل تعالى بعضه محكما وبعضه متشابها وبعضه مجملا
وبعضه مفصلا وناسخا ومنسوخا وما الغاية في امره لتنبيه ان يقول اهدنا

الصراط المستقيم وقد هداه ولم امر بان يتولى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل

ذلك ٥ وما الفايده في جعله الدنيا والاخره وهلا ادخل الجميع الجنه بلا تكليف

ولم كلف فرعون وقد علم انه لا يومن ولم خلق من يكفر به ويسبه ٥ وهلا داالكمل

عقله لو حدثه اخرس لا يتكلم وبليد لا يفهم ٥ وهذا الا يرضى به لدينه المهتم

بامر نفسه المعول على صلاح اخرته ٥ فاما من لم يكن همه الا اقتنا الجاه عند العوام

والرضى بالعيش من الشا من الطعام فمن تحمل على ذلك لم يزد الا به همته ٥ ووهن نظره لاخرته

وهذا اي على عظم الشرف في علم الاصول ٥ وانه المعول عليه عند ذوي العقول

وليس يحسنون من جمع بين الحين ٥ ولاكن المفوض من اهمل او قلل الخطب وباالجنس

القسمين فهذا اخر ما ذكرناه في هذا والله الهادي وبه تم القسم الرابع من اصول

الدين وهو الشرايع وهو تمام الجز الثاني من الكتاب ٥ وفرغت منه يوم الخميس ثلث

النهار لعشر ليله خلت من شهر ربيع الاخر من شهور سنه اربعين وستمايه سنه من الهجره

والحمد لله وحده ٥ وصلواته على رسوله العربي الهاشمي الابطحي واله وسلامه

وكان الفراغ من نساخته بعد صلوه الظهر يوم الخميس لعشر ليله خلت من شهر ربيع الاخر

تاريخ مصنفه طول الله مدته بمدينة صعده المحروسه بالمشاهد المقدسه

بخط الفقير الى رحمه الله العلي الكبير محمد بن اسعد بن زيد العنسي المذحجي عفر الله له

ولوالديه وللمسلمين امين ٥ وصلى الله على محمد النبي وعلى اله وسلم

ويتلوه في الجز الثالث الامامه ان شا الله تعلى

الصراط المستقيم وفقه اله وله امر بارتنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل

ذلك ٭ وما … الجنة بلا تكليف

ولم كلف فرعون … ٭ وما ذا الكمل

عقله لو حدثه … به لدينه المهتم

بأمر نفسه المعـ… عند العوام

والوصي بالقشر من … وهن نظرة لاخرته

وهذا اكـ… عيد دوي للعقول

دليس بالمحسوس … لبس وبالجنس

القسمين فهذا … العين من اصول

الدين وهو التشرابع … الخمس يعني تلك

النهار العشر لكنه … سنة من الهجره

والحمد لله وحده … وسلامه ٭

وكان الفراغ من نسـ… شهر ربيع الاخر

تاريخ مصنفه طـ… اهد المقدسه ٭

بخط الفقير الى … عفر الله له

ولوالديه وللمسلـ… سلم ٭

وتبلوه دني لـ…